معالم الاصول

هذا کتاب معالم الاصول من مصنفات الشیخ ...

ملا علی اکبر

۱۱۸۱

معالم الاصول

هذا کتاب معالم الاصول
من مصنفات الشیخ العالم الفاضل
شیخ حسن غفر الله له ولوالدیه

۱۱۸۱

معالم الاصول

هذا کتاب معالم الاصول
من مصنفات الشیخ العالم الفاضل
شیخ حسن غفر الله له و لوالدیه

دام هلال الراقم العيوق الشرقي

بيع مع منتفع يقع قرانكن معا بها
بعد بكين عقد وابرا مرزا عزاز خزوله
امحو عن ادراه امكن جعفر
خرو فرازدها وافرحلن
دام رحمه التوفيق

[redacted]

منه الشيخ عن الوهم عن ابيه عن اسلم
في شيخ منه عن ط عن الوهم عن ابيه عن عبد الملك
عن سنان عن عن عن الدين عن عن سالم عن عن ابي
عن والد الدين ابن ابي بابي ابن ابي عن عن ابي عن
عن ابو القاسم عن احمد قطب الدين ابي العلاء صاحب البيان سيد ابن الفاضل ابن ادريس ابن ابي الصلاح
رموز الكتب ما نسبوه من كتب الخلاف نهاية تهذيب استبصار نهاج جب مقنعه مختلف رساله شرايع كافي واحد
مختلف تذكرة في الاصطلاحات فالشهرة في الاكثر القائل والاظهر والانسب فالمشهور حادل عليه اصول المذهب
الفقهاء الرواية الاشبه في المعولات او الاقلا في الادلة
لف والاح ان يمكن ضعفه والتردد ما تعارض فيه الدليل والاحتياط عقب ان الاعيان بتعين معه على قول الرجح بين الفقهاء
والاولى اقرب مع احد القولين غير المذكور من غير تصريح البراءة علي دليل والمجيد دليلا
او الا قبالين عن الا فرجيه ما

معالم الاصول

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله المتعالی فی عز جلاله عن مطارح الافهام فلا یصل الی کنه جلاله الفاقهون
المتقدس بکمال ذاته عن مشابهة الانام فلا یبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ
الانعام فلا یحصی نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا یقوم بواجب شکره الحامدون
القدیم الابدی فلا اول لسواه الدائم السرمدی فکل شیء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا
یقربنی الی رضاه واشکره شکرا استوجب به المزید من مواهبه وعطایاه واستغفره
من خطایای استغفار عبد معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب مولاه
واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد فی القول والعمل واشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شریک له الکریم الذی لا یخیب لدیه الآمال القدیر

فهو

فهو لما یشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهید قواعد الدین وتهذیب
مسالک الیقین الناسخ بشریعته المطهرة شرائع الاولین والمرسل بالارشاد والهدایة
رحمة للعالمین ص الهداة المهدیین وعترته الکرام الطیبین صلوة ترضیهم وتزید علی
منتهی رضاهم وتبلغهم غایة مرادهم ونهایة مناهم وتکون لنا عدة وذخیرة یوم نلقی الله
سبحانه ونلقاهم وسلم تسلیما اما بعد فان اولی ما انفقت فی تحصیله کنوز الاعمار
واطالة التردد بین العین والاثر فی معاملة الافکار هو العلم بالاحکام الشرعیة
والمسائل الفقهیة فلعمری انه المطلب الذی یظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذی یبشر
بالارباح کاسبه والعلم الذی یعرج بحامله الی الذروة العلیا وینال به السعادة فی الدار
الاخری ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفاؤنا الصالحون رضوان الله علیهم
اجمعین فی تحقیق مباحثه جهدهم واکثروا فی تنقیح مسائله کدهم فکم فتحوا فیه مقفلا
ببنان افکارهم وکم شرحوا منه مجملا ببیان آثارهم وکم صنفوا فیه من کتاب یهدی
فی ظلم الجهالة الی سنن الصواب مختصر کاف فی تبلیغ الغایة ومبسوط شاف
متجاوز النهایة وایضاح یجلو من قواعده المشکل وبیان یکشف من سرائره المعضل
وتهذیب یوصل من لا یحضره الفقیه بمصباح الاستبصار الی مدینة العلم ویجلو
بانارة مسالکه عن شرائع ظلمات الشک والوهم وذکری دروس فی تحقیق الخلاف
والوفاق وتحریر تذکرة هی منتهی المطلب فی الآفاق ونهایة تجمل البغیة فی مختلف
الاحکام بکامل الاستبصار ومعتبر مدارک یحسم مواد النزاع من صحیح الآثار ولمعة

نهوض من تاح لتمهيد اصوله الجنان وحرضه بحث تذهيب مبانى شاد فروعها الاركان
فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم ورتبتهم وحيث كان من فضل الله علينا
ان اهلنا لاقتفاء آثارهم واحبنا الاسوة بهم فى افعالهم شرعنا بتوفيق الله فى
تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلناه معالم المسائل
الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الادلة
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند
الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله
سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني حين تضل الافهام
الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام على صراطه المستقيم وقد رتبنا كتابنا
هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر فى مقصدين
المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان
زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان
موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو
مرتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة مؤونة الاهتمام ببيانه غير انا
نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة
مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستقصاء فى ذلك يقتضى مجاوزة الحد ماع سنيفاع
ويفضى الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهى ان المعقولات

نقسم

تنقسم الى موجودة ومعدومة ولا ريب ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب فيه
ان النامى اشرف ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم
الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان
العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى
مواضع منه الاول قوله تعالى فى سورة القلم وهى اول ما نزل على نبينا م فى قول اكثر
المفسرين اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة
العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل
فى وجه التناسب بين الآى المذكورة فى صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق
الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعنى
كونه علقة وهى من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة
والجلالة فكانه سبحانه قال كنت فى اول امرك فى تلك المنزلة الدنية الخسيسة
ثم صرت فى آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثانى قوله تعالى الله الذى خلق السموات ص
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم
العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى
خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين
لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس

قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع وما يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم الثامن قوله تعالى قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب
التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطباً
لنبيه صلى الله عليه وآله امراً له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علماً الحادي عشر قوله تعالى بل
هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها
للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل** واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى
فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين
بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تعالى تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد
الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين
الهاشمي المشهدي تحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين
رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الجليل نور الدين علي بن عبد العالي
العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين
علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد
بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف المطهر عن والده رضي الله
عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى
بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر

محمد بن

محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي
جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد بن
النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن
عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر
بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً الى الجنة وان الملائكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه يستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت
في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة
الانبياء ان الانبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ
بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر
محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن
عبيد اليقطيني عن يونس عن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن
طريف عن الاصبغ بن نباتة قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان
تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل

على ع الجند وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله
به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حياة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم
توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه
السعداء ويحرمه الاشقياء وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم
بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحاق السبيعي
عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين
طلب العلم والعمل به الا ان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله و
قد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن
محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك
ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ

بشيء

بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عد
ولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد
عن علي بن سعيد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه
ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل
اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن يحيى
عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع
بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان
بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس
ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما
افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص
النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العلمية وتزكيتها باجتناب
الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بالطريق
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب ره عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع ومحمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن محمد بن
احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله
قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف

للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب المراء والجهل موذ ممار متعرض
للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق
الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب
وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم
ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه و
العقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى
وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه
فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد
محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن ا
اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول
قال رسول الله صلعم منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من
الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع
واخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه وعنه عن ع
بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي
خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة
نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه خير الدنيا والآخرة وعنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله

قال

قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال
اوحى الله تعالى الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق
محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة
مناجاتي من قلوبهم وعنه عن محمد بن اسمعيل عن ابي الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء
او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة
لا تصلح الا لاهلها فصل وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ
الصدوق ره محمد بن علي بن بابويه القمي ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق ره قال حدثنا
محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله
بن احمد بن الدقاق قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد
العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع اليه صوتك ولا تجيب احدا [لجالسه ع]
يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده [مجلسه ع]
احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس
له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت [له ع] [تك ع]
علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك [حق ع]
قيما لهم فيما آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق

ال ع بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان منعت الناس علمك او خرقت بهم عند
بهاء ع طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاه ويسقط من القلوب محلك
ح وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن سليمان الرازي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه عن سليمان بن الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول ان
من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده
عليهم قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا
تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله
ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها
شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة فصل ويجب على العالم العمل كما يجب
على غيره لكنه في حق العالم اكد ولهذا جعل الله سبحانه ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب
العصيات منهن ضعفت ما لغيرهن وليجعل لهن حظا واقرا من الطاعات والقربات فانها
تفيد النفس ملكه حالة واستعداد التام القبول الكمالات وقد روينا بالاسناد
السالف عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى
عن عمر بن اذينه عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت
امير المؤمنين ع يحدث عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم
اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون
من ريح

من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله
سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار
بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق
وطول الامل ينسي الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن
محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون الى العمل
فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه
وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن
ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي عبد الله ع قال العالم اذا لم يعمل بعلمه
زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القسم بن محمد المنقري عن علي بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء
رجل الى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها
فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما
تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من
الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه
قال قال امير المؤمنين ع في كلام خطب له على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا
بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق
عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم الـ

المتسلّخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحيّر في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكّوا
ولا تشكّوا فتكفروا ولا ترخّصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحقّ فتخسروا
وانّ من الحقّ ان تفقّهوا ومن الفقه ان لا تغترّوا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربّه
ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد
عن سهيل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القدّاح عن ابي
عبد الله ع عن ابائه ع قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم
قال الانصات قال ثمّ مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثمّ مه قال الحفظ قال
ثمّ مه قال العمل به قال ثمّ مه يا رسول الله قال نشره **فصل** وروينا بالاسناد عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب
عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله يقول اطلبوا العلم وتزيّنوا معه
بالحلم وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء
جبّارين فيذهب باطلكم بحقّكم عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
الحارث ع عن حمّاد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله ع قول الله عزّ وجلّ
انّما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدّق قوله فعله ومن
لم يصدّق قوله فعله ومن لم يصدق قوله وفعله فليس بعالم عنه عن عدّة
قح م من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القمّاط
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه حقّ

الفقيه

الفقيه من لم يقنّط الناس عن رحمة الله ولم يؤمنهم عن عذاب الله ولم يرخّص
لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه
تفهّم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبّر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في
نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمّن ذكره عن
العالم معوية ابن وهب عن ابي عبد الله قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب انّ للعلم
ثلث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلّف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدّة من اصحابنا عن احمد بن
محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم انّ العلم ذو فضائل كثيرة
البراءة فرأسه التواضع وعينه من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص
وقلبه حسن النيّة وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء
وسلاحه وهمّته السلامة وحكمته الورع ومستقرّه النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء
جيشه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة ومحاورة العلماء وماله الادب
وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى
ورفيقه محبّة الاخيار عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن
حفص سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال ابو عبد الله من تعلّم العلم

واعمل به وعلم الله دعى في ملكوت السموات عظيما يقبلى تعلم الفقه وعمل الله
وعلم الله ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة
اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى
فتمتثل ونواهيه فيجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما
ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا
بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن
محمد بن عيسى عن ابي عبد الله بن عبد الله دهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم
بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى الكاظم ع قال دخل رسول الله صلعم المسجد
فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا
له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار العربية
قال فقال النبي صلعم ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلعم
انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو
فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن حماد بن
عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن
عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين
والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن

محبوب

محبوب عن ابي ايوب الخراز عن سليمان خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد
يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في
الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن
ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه
الملئكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله
وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
كحصين سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن
احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي
عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن
ابي عبد الله قال حديث في حلال الله وحرامه تاخذه من صادق خير من الدنيا وما
فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي وهل يسئل الناس
عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء
المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من
الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له
اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج الى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون

هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه فكماله فلا بد وان يكون عائدا الى
العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الالام
فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على الاندفاعها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا وان
يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان النفع من اعظم المطالب
وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا
يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا
العلم فكانت الحاجة ماسة اليه بحسب تحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد
السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن
ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عم قال لوددت
عن اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن
احمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عم يقول تفقهوا
في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد
عن جعفر بن محمد عن القاسم بن ربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله
لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالم عن المفيد عن الحسين بن

حمزه

حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا جدي
احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء القلاء عن محمد بن
مسلم قال قال ابو عبد الله عم لو اتيت بشاب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان
ابو جعفر عم يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد
عن بعض اصحابنا عن اسباط عن اسحق ابن عمار قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى
يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل

الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقيد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا
وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بال
شرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية
علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع
المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان
كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين
هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد يرد على
هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف

بعض الاحكام كذلك وجه لا نا لا نريد به العالم بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد

وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه

في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان

لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه

اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف

اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد

البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا لم اما على القول بعدم تجزي

الاجتهاد فظ اذ لا يتطرق على هذا التقدير انفكاك العلم بذلك عن

الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول با

لتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدق عليه حقيقة

وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق

عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد

بها الكل كما هو الظ لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم

قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا لم اذ المراد بالعلم بالجميع

التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ و

الشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في

العرف فانه يقال فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده

على التفصيل

على التفصيل وح فعدم العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع

من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية

وما يقال في الجواب ايض من ان الظن في طريقها لا فيها نفسها فظنية الطريق

لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظ عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد

مصيب كما سياتي الكلام فيه انشاء الله تع في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم

وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال اصل واعلم

ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتما

له على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة

هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها

عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك

مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم الاصول الفقه

فظ لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن

لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايض لكونه متكفلا

لبيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من

مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظ فهذه

هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر

اصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها ويسمى تلك الامور مسائله

وذلك العلم موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن
تصورات للموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادى ولما كان
البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض الافعال المكلفين فلاجرم
كان موضوعه هو افعال المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف
عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع
واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه المقصد الثانى
في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية
وفيه مطالب الاول في بيان شيء من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا
فاما ان يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه فهو الجزئي او لا يمنع وهو
الكلى ثم الكلى اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات
والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة و
ان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع
باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب
وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوى او العرفى او الشرعى وان كان
بدون المناسبة فهو المرتجل اصل لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما

الشرعيه

الشرعيه فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في
الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة
على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق
في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة
للدعاء والاستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة المطلق
للقصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية
فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع و
انما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقايق
عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن
في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء
على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعية بغير خلاف
احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من
الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال المخصوص والصيام لامساك مخصوص
والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند
اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله
لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير

معانيها ان يكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه
ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن
ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه
المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ
عند الاطلاق من غير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي
كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة فان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية
لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي محل النزاع
وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح هو كونها حقايق عرفية لهم
لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مم اذ
الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع
فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة
من ان السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع
حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف

ولو نقل

ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني
انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها
والعرب لم يضعوها لهذه المعاني فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة غير عربي لا يكون كله
عربيا وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا
باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم
بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذه
طريق قطعي لا يكابر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان
اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني
بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني
مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح
العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون
القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن
على المجموع وعلى الابعاض فانه قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القرآن وبعض
الشيء لا يصدق عليه اسم ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك فيه البعض

للكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم المجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على
البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلي
وقد لا يقال لبعض الماء ويراد به مجموع المياه التي هو احد جزئيات ذلك المفهوم
والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن و بعض من القرآن بالاعتبارين
على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا اخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال للسورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك
ضعف المجيبين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية
وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني
المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر
حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى
القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك
لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافي وان كان المنقول من دليلهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع في
لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين
ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل

ثالث

ثالث فمنع في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفيه في الاثبات واثبته
في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه
بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على
الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا
في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء
اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة
المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع
في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا و
ذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب
الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا
كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كا
الرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل
والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد
ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في
الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ الموضوع

بعض

للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا على
كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار
الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون
وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف
بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة الم
المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما
هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق
الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة
ان له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع
معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا
معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية
الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم
نفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع
وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا
بقيد لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين
واذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسميته ذلك

استعمالا

استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج
من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في
حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا
واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات و
جوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات واذا لم يكن متعددا فمن اين
يجيء التعدد في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل
من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شأن
الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه
فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة متبادرة من المفرد عند اطلاقه
وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء
بل هي بشرط شيء واما في ما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في
الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والنجوم والقمر والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان
السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقد

نحو ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن
الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى النحو
في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار
الشرف ولو جاز وثانيها ان الاية لا يتعين نقل كلامه قيل ويحتمل ان يكونوا
من الناس والثالثة تنقل بوجه كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير
لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقاد بذلك وهو
مثل المحذوف نكان من الاعتبار مثل قول من نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد تكرر اللفظ
مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق
وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو
مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه
حقيقة فالقرينة على ارادة الجمع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في الاستعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في الاستعمال المشترك في معانيه
فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما
قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط

المجاز

المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز
ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء
والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز و
الكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار
ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار معنى المجازي وهو مأخوذ من اللازم واما
بطلان اللازم فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة
واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه داخلا
في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان
اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجازا
بان اللفظ مستعمل في كل واحد في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكم وجواب المانعين
من حجة الجواز بعد ما قررناه في وجه النافي واما الحجتان الاخيرتان فهما سا
قطتان بعد ابطال الاولى وتوجيه الحجة على المجازية بان فيهما خروجا عن محل النزاع
اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر آنفا في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان
اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث
لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل
ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار

فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان
والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ ح
تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول
بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم
القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في
جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته
عن الوحدة مجازيا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في
استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين
بنا قوله على الاعتبار الاخر وكلام مرجح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه
لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي
لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا **مطلب الثاني**
في الاوامر والنواهي وفيه بحثان **البحث الاول** في الاوامر **اصل** صيغة افعل وما في معناها
حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم
انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب و
الندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا
لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك
قوم فلم يدروا الوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب

والندب

والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم
قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقيل فيها
اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها
لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد
عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب
لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا
من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر ذلك لو
كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة
عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس عليه اللعنة ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه
بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب
لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب
فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك
على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر
للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل

هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب والدور لازم

فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب
اذ لو لم يوجد المقتضى كان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك على الله سبحانه واذا ثبت
وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك
بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا
المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا
بدليل وكانها فى الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله
تعالى فى الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب فى جميع الاوامر قلنا
اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وايته ذلك جواز
الاستثناء منه فانه يصح ان يقال فى الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا امر الفلانى
على ان الاطلاق كاف فى المطلوب اذ لو كان حقيقة فى غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه
سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض بان منع كون
الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين

اما ان

اما ان يكونوا
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحق الذم
بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع
كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثانى بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة
الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين
احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان
بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا
انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فرق
بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الآمر اعلى من رتبة السائل والسؤال
انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر
وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال
يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد
استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم اذ الوجوب مع
المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت
بل صرح بعضهم بعدمه حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان صيغة استعملت تارة
فى الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى فى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان
كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فتكون

حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب
ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا
بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ لا تعارض على
ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايض لان استعماله في كل واحد من
المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوص فيكون
استعماله فيهما استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك
سواء جعل حقيقة ومجازا او القدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير
الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين
وفي الثاني حاصل فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر
المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني
فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في المعنى الاخر على الثاني القدر المشترك
ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من
المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على المقدر الاول اقل كان بالترجيح
اولى ولو لم يقم عليه الدليل احتج السيد رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه لا
في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقران و
السنة وظاهر الاستعمال تقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما

استعمال

استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل
الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في
مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله لم
يقل صاحبه هذا امر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في
اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومن المعلوم ايضا ان
ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم
يخرجوا من القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت
عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رضي الله عنه
واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا
في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على
ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا
حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق
الامر عرفا فان تجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون
مجازا لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة والمجاز
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت

بالتبادر وعدمه او بما اشبههما من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت
التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ
ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي
تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو خلاف الاصل هذا ولا يذهب عليك
ان ما ادعاه في الاول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب في القران والسنة
مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل ما ورد في القران او السنة على الوجوب
فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني
لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل
وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة يقتضي بامتناع عدم الاطلاع
على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب
منع الحصر فان هاهنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها
الى تتبع مظان الاستعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
حجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج
السيد على الاشتراك بين الشيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك
بين الثلاثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين
الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة
نحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف

احاديثنا

احاديثنا المروية عن ائمتنا عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا
في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به
منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا
تكرار وانما يدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار
ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها
وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة
الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما كالالة
فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الالة يقع بها الضرب
كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة
لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة
بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير
مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة
لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا
طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما
فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما قيل من ان هذا انما يدل

على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد
بيّنا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا
عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم يكن للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذا
الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء
نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب
عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض
بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة
وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها
وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي
اذ الترك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا
الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه
فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما
والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها الا دائما واحتج من قال بالمرة بانه
اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد
ممتثلا والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة يحصل بالمرة لا لان

بمقتضى المنع من السكون دائما

الامر ظاهر

الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها
ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعدّ ممتثلا
واتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار
وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مرّ
من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد والتواتر
يمنع الخلاف والجواب على ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق
المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا
انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله اصل
ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف
عصى وقال السيد المرتضى رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف
في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو
القسم بن سعيد والعلامه رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا التراخي بل على لا على
مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار
من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما احتج القائل بالفور بامور ستة
الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عدّ عاصيا و
ذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه

بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع ما تكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس عليه اللعنة
على ترك السجود لادم عم بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر
للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف
اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه
والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما
الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير
معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يوخر الفعل
عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما
انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج
والجواب عنه من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه
وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي
يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف
بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو
فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها
وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات

من الخيرات

من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور
واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما و
والا لوجب الفور فلا تتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في
الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه
واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز
تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب و
الا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل
الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق و
انت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اولا
انه قياس في اللغة لانك الحقت الامر في افادته الفور على غيره من الاخبار والانشاء
وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال
اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو
عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل السادس
ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن
اضداده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار نفيا وجوابه يعلم من الجواب السابق
فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل
اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين
يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم

زيرا اگر ماده صيغه سارعوا دلالت ميكند بر عدم فوريت
زيرا اگر ماده صيغه سارعوا دلالت ميكند
كه معنى مصدرست بس و هيئت سارعوا دلالت
بر طلب

المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام
لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا
طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن
الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز
به عن احدها فيقصد بالاستفهام دفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب
بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن
مدلول الامر اللفظي ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة
التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل
يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر
يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان
قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما
وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يذكرا شيئا
وبني العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني
فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير
بيان حال زمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع
الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام
بعض

من كان بطلب الاتيان يجوز المسئول يقول افعل فوراً كان

بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مورد
الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في
ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على نقدير تسليمها
متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها يقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل
على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور فيها
بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له من القول على
سقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك
الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات
وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر
يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة
والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصي المكلف
بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة
المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون على ان الامر بالشيء
مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا و
فصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية
هذا القول عن المرتضى رضه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه

الكلام

يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكي فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به
سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة
للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار
اليه وقال في جملته ان الامرورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون
مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او
نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو
في نفسه كالصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر بالشيء في الشرع
الى قسمين فكيف يجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه ان
يجب علينا المسبب الا ان يمنع مانع ويصح ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل
بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون الطهارة
كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض الاستدلال المعتزلة لوجوب
نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي
بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهوده لهذا الاصل وما اختاره السيد
فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى
المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع
وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل

اتفاق
يشترط الوجوب وجود السبب اذ ه
وانما يستلزم ذلك
الى مع وجود السبب
الا بمع وجود المسبب
من تكلفنا

ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها لعدم
تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلا متناعها واما معها فلكونها حالا لازمة
لا يمكن تركها فحينئذ يؤول امر متعلق ظاهرا بمسببه فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب
فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه
لان المسببات وان كانت للقدرة لا يتعلق بها ابتداء لكنها يتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف
يدفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول
بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان
البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه
هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر
دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث الدلالات وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه
غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لا امتنع
التصريح بنفيه احتجوا بانه لولم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه بط بيان الملازمة
انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا
لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق
واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم

الجواب ح

ظاهر وايض فانا العقلاء لايرتابون فى ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الواجب
عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو
فى المقدور وتاثير الايجاب فى القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلى لا شرعى
لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعى
فينكر وجواز تحقق الحكم العقلى هنا دون الشرعى يظهر بالتامل وعن الثانى منع كون
الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به لاينفك عن تركها اصل
الحق ان الامر بالشىء على وجه الايجاب لايقتضى النهى عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى
واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لابعينه وهو راجع الى الخاص
بل هو عينه فى الحقيقة فلا يقتضى النهى عنه ايض وقد يطلق ويراد به الترك وهذا
يدل الامر على النهى عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف فى هذا الاصل واضطرب كلامهم فى
بيان محل من المعانى المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع فى الضد العام بمعناه
المشهور اعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه
ومنهم من قال النزاع انما هو فى الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه
اذ لو لم يدل الامر بالشىء على النهى عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندى
فى هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر فى اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع فى الضد العام
باعتبار استلزام نفى الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على
القول بالاقتضاء فى انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس

ببعيد

[illegible]

ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان
الامر بالشىء عين النهى عن ضده فى المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للا
ستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع
تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء فى الخاص لفظا انه لو دل
لكانت بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا
هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليس الا رجحان الفعل مع المنع
من الترك وليس هذا معنى النهى عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه
هو المنع من الترك ولا ريب فى مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما
الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلى او العرفى ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر
لايحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهى عنه على انتفائه معنى
ما ستبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه علينا لنا على
الاقتضاء فى العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما
المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهى عن الترك بالتضمن
وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهى عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله
او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان
يكونا متساويين فى الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر
اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد كالانسانية للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة

الى تعقل امر زايد كالحدوث للانسان والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان يتنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض وان لم يتنافيا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم بأقسام انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك مح اما الا انهما نقيضان اذ يقال افعل ضده امر متناقضا كما يقال مخلّه وفعل ضده غير متناقضا واما الانه تكليف بغير الممكن وانه مح والجواب انه ان كان المراد بقول الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسميه فعل المامور به تركا لضده وتسميه طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالحجيه نحو انت اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد به طلب الكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم الخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم

اجتماع

لعل هذا

اجتماع كل ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة واجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلون بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من مهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعي الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من مهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والاخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا به الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك فاين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان الجواب لا يخرج عن نظر لجواز كونه الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على تقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الثاني ان الامر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم عما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن نمنع

تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع فيه لنا في النهي عنه
واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي
فقال التحقيق انه من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه
لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعلقه وتصوره بل المراد باللزوم
العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه
اذا امر الامر بفعل وبصدور ذلك منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو
العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى
يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر با
الواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم
رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثرون فكلامهم في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل صح
بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل فرية بينة واحتج المفصلون على انتفاء
الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكر نافي برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين
احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل ضد الخاص وهو معنى النهي عنه
وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الا به مطلقا بل يختص ذلك آنفا
بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل ضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو

محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام
الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى فان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في
الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان
علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في
توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم
في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي
هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك
في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم
احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد
الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين اتفاقا وفيه
ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت
قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن
فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق
في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبشاعة
هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول
بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان ترك الواجب لا يتم الا بفعل

فيكون واجباً

الافعال الحيي او التحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا احتياج الترك
الى شئ من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان و
احتياج الباقي الى المؤثر فان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل
فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل
منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الامر فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم
ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا او غيره اذ انتهى هذا واعلم انه ان كان المراد
باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية
ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريمه الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له
وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو توهم لما هو بين من ان العلة في الترك
المذكور انما هو وجود الصارف عن الفعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك
مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جميع شرايط التكليف مع
انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول
لو قيل يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ح ايضا لظهور ان الصارف
الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة
ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان ما لا يتم الواجب الا به واذ قد
اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة

ماهما

او كون الاربع او كون اجتماع وافتراق

ماهما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه
كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل
به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون
النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها الا بالصفة المصاحب للمعلول وحينئذ ح
حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم
التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان
فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا
فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه
مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب
في بطلانه لو فعنا بان محصل البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية
الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان وجه الذي يقتضيه
التقريب في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطرح على القول به انه ليس على حد غيره
من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ان لا يحصل الامتثال فيجب عليه اعادة
الشيء بوجه شايع لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سياتي بيانه
وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها
الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب

باتيان جميع على الذاتي فقط ... السابقة او بعضها على وجه ... منه

لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة الظهر مثلا
يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهته ضده فاذا
قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة
واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته حرمته فيجتمع
الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي وهو بط كما سيجيء لكن قد عرفت ان
الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف عصى
وكره ضدا واجبا حصل له المتوصل الى المط فيسقط ذلك الوجوب لفوات
الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر
المنهي عن ضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه
للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن
الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا
معنى
انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا
لوجوب المقدمة مع اختيار المكلف وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي
مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها
انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها
ص
كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد

في الحكم

في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا
بر مقام
حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير
يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما
فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب
واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظ انه لا خلاف
بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال
بها اجمع ولا ريب يلزم الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون
بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب
تبرا كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم معين
ان ما اختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا
القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائده هنا لنا مهمة في اطالة القول في توجيه
ورده ولقد احسن المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة كثيرة
الفائدة **اصل** الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح
ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه
يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب

فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك تختص باول الوقت وهو ظاهر من كلام المفيد
ره على ما ذكره العلامه ره وثانيها انه تختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اول الوقت كان
جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الغرض وثالثها انه تختص بالاخر
واذا فعل في الاول وقع مراعى له فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى
المكلف به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم
يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامه والحق تساوي اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه وفي اخره وفي
اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف
وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم
على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى
ره نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن
زهره والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم
الوجوب ومنهم المحقق والعلامه ره وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان
لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك
باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت

وليس

وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينه قطعا بل
ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على التساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون
القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء
الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين
فان كان اخر الوقت فهي اي جزء كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت
فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره
لها عن وقته عاصيا كما لو اخرها الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانيه بان
الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة
كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول
به ايضا تحكما لتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل
في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل [الوقت]
ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره
وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو
اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت عن الاول ان الانفصال عن [والجواب]
المندوب ظاهر جدا فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل
واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع
الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير

بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع
الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه
مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه
حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة
مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة مخصوصة لا بكونها احد الامرين الواجبين تخييرا
اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما
على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على
تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة
بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه على طريق الاجمال
وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان ثبت مع ثبوت
الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات
الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
اعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه
وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك
الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من
من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما
ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في اول الوقت ممتنعة

المفضيلة

الفضيلة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا فاللازم صرف الامر الى جزء معين
من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة
بادائه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة
في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول
فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل
للاول لكن التالي باطل بالاجماع وكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان
اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل
التخيير وذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه
وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فاذا اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره
فقد فعل الواجب وكان جميع الخصال في الواجب المخير متصفة بالوجوب على معنى انه
لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها وكذا هنا
لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه
ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في المو
فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات
المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل
جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة

بالحقيقة وقيل بل الفرق ان المحنثي هناك بين الجزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت ولا
سهل **اصل** الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء
الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى رح الى انه لا يدل الحجج
الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط
زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا
انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون
في الاول ايض هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا اليه ذلك المقدمة التي سبق
التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين
الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم
مقامه ايض فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج ايضا بوقوع مع ذلك
بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن تحصنا وليس كذلك بل هو
حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم
يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما

معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم
مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان
ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا
لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان
الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة
وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة
اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة
فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا
وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع
القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق
على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ رح وحجته الشهيد
في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو
دل لكان باحدى الدلالات الثلاث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء
اللازم فظ بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزئه وانه لو كان كذلك لكانت الدلالات بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف

بعنا ده واما بالنسبة الى الاخر لم ملائمة لاملازمة فى الذهن ولذا الفرق بين ثبوت الحكم
عند صفة كوجوب الزكوة فى السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها فى المعلوفة وجهها
انه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان
الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة
غير محصورة فيما ذكرتموه بل هى كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج
السامع الى بيانه كان يكون ماله السائمة مثلا دون الغير او لدفع توهم عدم شمول
الحكم كما فى قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية
لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها اليهم ومنها
ان تكون المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص
ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم
الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم
عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه بحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا بقى
موضع النزاع فى شئ وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا تحتمل فائدة من تلك
الفوائد وذلك كاف فى الاستغناء عن اقتضاء النفى الذى صرتم اليه صونا للكلام
لبلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال الفائدة منها يحصل الصون ويبقى ما لا بد
فى الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم فى الخبر بالابيض والاسود
فلان المقتضى لقبحه انه هو عدم انتفاء الحكم منه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا

للواجهات

للواجهات **اصل** والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وقال الاكثر المحققين ومخالفة فى ذلك السيد رضى الله عنه وقال تعليق الحكم بغاية انما يدل
على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل ووافقه على ذلك بعض
العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجئ الليل فلو فرض
ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد بنحو ما سبق
فى الاحتجاج على نفى دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال لا فرق بين تعليق الحكم بصفة
وتعليقه بغاية ليس معها الا الدعوى وهو كالمناقض لا فرق بين امرين لا فرق
بينهما فانه قال ان معنى قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون
فيه صوم قلنا واى معنى لقوله فى سائمة الغنم الزكوة فى المعلوفة مثلها فان قيل الا يمتنع ان
يكون المصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها فى المعلوفة
بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته التعليق
بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا يعقل بقاء الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلا
عن عدمه فى الليل بخلاف هناك كما علمت ومبالغة السيد فى التسوية بينهما لا وجه لها
بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من ان اقوى عدلا له من تعليق بالشرط ولهذا قال
به كل من قال به لا العكس وبعض من لم يقل بها **اصل** قال اكثر
مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما تعدى
بعض متاخريهم فجازه وان علم المأمور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه

وشرط اصحابنا جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلا بالانتفاء كان يأمر السيد
عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم با
نتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله
تع زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يخفى التوجه عن المبحث
بما يؤدي وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته فاعلم ان اعدل عنها
استبدادا وقصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونه به الدعوى حيث جعله الوجه الذي
حكيناه وقد اجاد علم الهدى حيث نحى عن هذا المسلك واحق النادية عن اصل الطلب فقال
وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان تقدره
ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم
العواقب ولا طريق له الى علمها واما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر
بشرط فالذي يبين ذلك ان الرسول صلى الله عليه وآله لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من
من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن
نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز ما يجوز ان يعلمه فنكون المامور به متمكنا
لا يجوز ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد ان يكون احدنا في امره يحصل في
حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت
ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان
القديم تع عالما بتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن فاما الوصول

حالكما

حال كما انا اذا اعلمنا الله تع حال من نامره فقد ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي
افادها السيد قدس سره كافية في تحرير المقام وافية باثبات المذهب الحق فلا غرو ان
نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الوجه الاول
انه لو لم يصح التكليف مع العلم بعدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان
الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به
فلا معصية الوجه الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه
مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون
مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول
الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول لنفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في جزء
الاخير فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم
فبالضرورة الوجه الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته
وهو النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء الوجه الرابع لو كان الامر يحسن
لمصالح تنشأ من المامور به لكنه يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل
فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له
بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده
باوامر يوجهها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له وكذا الانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع

عبدي مثلا مع علمه بانه سيعتق لحا اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب
عن الاول بما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه فقط والملازمة انما تتم بتقديم
كونها منه ومع توجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة
فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال
ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا
به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل
وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير
فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان
الشاهد بالسبع من بعيد مع تجويزه لان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز عنه كما
ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام
ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم
بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض مع غلبة الظن با
البقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بانه
من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضطجاع و
تناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تع وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفس الذبح جريا

العادة

العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او من مقدمات الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه
لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما انه علم امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه
والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لكان التوصل
الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تع **اصل** الاقرب عندي
ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل
الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره
في التهذيب لنا ان الامر يدل لفظ الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يحصل بدون انضمام
شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام
الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع فاسد
غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء
الذي هو المنع من الترك لكونه رفعا كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع و
بالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه
في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض
واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح

لا نعينه لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب
رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه ومع هذا لا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم
عدم ما يقتضيه نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس
كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لابد لوجوده في الواجب
من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتضي لزوال الجواز لان المعلول يزول
بزوال العلة فثبت ما يقتضيه النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف
واقع في كون الفصل علة للجنس وقد انكره بعضهم وقال انه مستحيل لان العلة واحدة
وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا علية له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا
يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يقع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس
انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتضي لثبوت الاذن فيه وهو
فصل آخر للجنس الذي هو الجواز الحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر
الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرده كما
بل بدو الناسخ تحققه بالاول وحصل بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ
الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الاخير فان ذلك توسع في العبارة والكلام
مصروف بما ذكرناه فان قيل المركب كما ان رفعه يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع
بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه
البقاء ورفع الجميع الذي معه زواله قلنا الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل

استمراره

استمراره فلا يندفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما يتوجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الاول
فينتهي الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل
الى القطع بثبوت المنافي بغير الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من
وجود المقتضي فان الجواز الذي جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام
الثلاثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا ولم يثبت عليه الفصل للجنس
لان انحصار الاحكام في الخمسة يعد في الضروريات ومع الشك في وجود القيد يوجب الشك في
وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من
الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد
مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه فلا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تمسك الخصم في دفع
الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد قطعا
ومن هذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر هذا فاعلم ان دليل
الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم
ويريدون به الاباحة والاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا ... من
المكروه كما ذهب اليه بعض ... انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن
شاذ بل ... ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رأيت ينادي
بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا

ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي
من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه
الناسخ تكملت حدود الندب وكان هو الباقي **البحث الثاني في النواهي** **اصل** اختلفوا
الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم
مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما
نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول ص عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما
وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما ياتي من ان هذا يختص بما نهى الرسول ص وموضع النزاع
هو اعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى
عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شائع في اخبارنا
المروية عن الائمة ع نحو ما قلناه في الامر **اصل** واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب
الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال
في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكاه عن جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا
ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل
من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك
دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا حسن المدح على
مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل ممتنع

ان يكون

ان يكون مقدورا للمكلف لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها
وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور وذلك لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود
فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض قلنا
الاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة باعتبار
وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار صحيح المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر
وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها
اصل قال السيد المرتضى رض وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر
في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو
القول الثاني للعلامة ره واختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا
ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق
بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك
الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه
ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند
العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي
السيد متناولا لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا يشهد بما قلناه
احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة

والعموم كالدوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والخلاف كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للاشتراك
والجواب عن الاول انه لا منافاة النهي المطلق وذلك مخصص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا
يتناول غيره الا يرى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول
الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام وعن
قد عرفت ونظيره سابقا ان ما ذكر وانه يجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز او
الاشتراك لازم عليهم من حيث انه لا يستعمل في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم
الاستدلال به وعن الثالث ان المجاز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل حينئذ فتقييد
بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة**
لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه
ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور دليلهم والوجه في ذلك واضح **اصل** الحق امتناع
توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه
كثير من مخالفينا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس
وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يأمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى
والسجود للشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد
فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به

ومنهيا

منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه
بعض المجيزين لذلك ~~تعجبا من تجويز تكليف~~ بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل
يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما
والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من حيث كونها
صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا
ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع فتعدد
الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين
في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين
هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي
ذلك بل الوحدة باقية معه فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها
جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مأمورا به
من حيث انه احد الاجزاء المأمور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون
في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها
احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في
مكان مخصوص ثم خالفه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة
والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ
لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الخ

نظرا الى ان هذا
ليس تكليفا بالمحال
صح

الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الآخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا
الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول
الظاهر في المثال المذكور بارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن يمنع كونه
مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة
الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة
الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب
بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات
باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم
حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المأمور به فيها وان كان
كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد
منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على ما نقل الى الرأيين في وجود الكلي
الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا
جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون
بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع
فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله ان ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ان اراد

بعض جزئياته

بر

به عدم خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين
وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع
والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم
هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية
عنانه أصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها
يدل في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة
واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة
وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة
والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اولهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق
به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان
بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمأمور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن
العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دلت لكانت باحدى الثلث
وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم
العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز عند العقل و
في العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين
الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع
لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي

في الزوايد كالأنكحة والبيوع ونحوها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي
ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وإن كانت
حكمة النهي راجحة فهو أولى بالامتناع لأنه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة
خالصة إذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وإن كانت راجحة فالصحة
ممتنعة لخلوها عن الحكمة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها
شيء من مصلحة الصحة وأما انتفاء الدلالة لغة فلأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس
في اللفظ المنهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الأول أنه لا حجة في قول العلماء بمجرده
ما لم يبلغ حد الإجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر
جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الأثر على وجود الحكمة في الثبوت
إذ من الجائز الحكم عقلا انتفاء الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب
أثره أعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات متحقق لأن الصحة فيها باعتبار
كونها عبارة عن حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة المطلوبة وإلا لم يحصل وبما ذكرنا
من الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد بالعبادات يظهر جواب الاستدلال
على انتفاء الدلالة لغة فإنه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات
متوجه ومن تعلقها مشتبها كل لغة ليم بوجهين أحدهما ما استدل به على دلالته من أنه
لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد وأجاب عنه أولئك بأنه إنما

يقتضي

يقتضي دلالته على الفساد وأما أن تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر أن استدلالهم
به على الفساد إنما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته
لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهو أن أصحاب القول بدلالته
في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدل الثاني به سابقا
الوجه الثاني لهم أن الأمر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الإجزاء بلا تفسير
أحدهما مسقط للقضاء والآخر مطابق لقول الشرع
والنهي نقيضه والنقيضان مقتضياهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض
الصحة وهو الفساد وأجاب الأولون بأن الأمر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ودعوى مثله
في النهي وإنهم يدعون دلالته لغة وسلم في الأمر والحق أنه يقال لا نم وجوب اختلاف
أحكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض أحكامها سلمنا
لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة أنه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه أن يقتضي الفساد ثم لا
يلزم في النهي أن يقتضي الفساد نعم يلزم أن لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة الثاني
الدلالة مطلقا لغة وشرعا أنه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة والنهي عنه واللازم
منتف لأنه يصح أن يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت
لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وأجيب بمنع الملازمة فإنه عند قيام الدليل الظاهر
على معنى كما يمنع التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه
نظر فإن التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس بين قولك إن
ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد

بذالك ذوق السليم فالحق ان الكلام مجمل في عين العبادات وهو الذي يمثل به واما
فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان
المغصوب ولو صليت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ
العموم

اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق
والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس لفظ موضوع اذا
استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذالك مشترك بين العموم والخصوص
ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة
الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى
وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد
اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد
مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر ولنا ان النكرة
في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المط وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ
التي ادعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم
اجمعين متاكدا عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الذي يتاكد بتكريره
فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم
ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذالك بكثير للايضاح وازالة

الاشتباه

الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك من وجهين الاول ان الالفاظ التي تدعى
وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر
استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم
لعلم ذالك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد
منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذالك اية الحقيقة
فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني
منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فانه يتبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على
كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع
الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت
للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة
في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن
حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة و
الحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا
للمجاز والجواب عن الوجه الاول منه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه
معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ

على الخصوص لضاع عينه مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير
فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصص ظاهر في انها للعموم على ان
ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في
الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك
مخالفا من الاصحاب ومحققو المخالفين على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض
من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
واختاره المحقق والعلامه وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم
وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما
وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تع ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد
ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم
الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع
ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلانه
لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة

التعريف على الاستغراق حقيقة وكون تبادره منها انما يظهر حيث لا عهد خارجي
فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على
حد صيغ العموم الى هنا اثباتها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل
انما تثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه **فائدة** مهمة اعلم ان الغرض
من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم حقيقة انه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك
لا عدم افادته اياه مط فانا نعلم ان القرينة الحالية قائمة في احكام الشرع غالبا
على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم
الربوا وقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائرهما ووجه قيام القرينة
على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على
الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد الموجود الحاصل بجميع
الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع
من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير
ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو
معنى العموم ولهذا الحد تنبه لذلك من تقدم من الاصحاب سوى المحقق فانه
قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله
تدل على الاستغراق لم ننكر ذلك بالنظر الى الحكمة **اصل** اكثر العلماء
على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك

وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا
بين الجموع في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد
كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجب
الدخول قطعا فيعلم كونها مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه
اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها
وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت
اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على جميع حقائقه
فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد
الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كونها
اقل المراتب مرادا قطعا ودونه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك
بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كما في الالفاظ
الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته
يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا
يجدي في هذا منافاة الحكمة وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا
نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما بلا دلالة
على خصوص احدهما ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منهما لكان الواجب
التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا
بالقرينة

بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فان قيل اقل مراتب
صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ
بلا قرينة الزائد على اثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دون ما هو معلوم من
ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به
ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون
خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله عم الاثنان
فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين
على الاستفادة من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل
فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز
وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ
الخلاف في صيغة الجمع لا في لفظ جماعة **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس
ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمان الخطاب وانما ثبت حكمه لهم بدليل
آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم
لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون
اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو
ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن
الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى

لأن رسالته انما ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها
بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الا
عصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلعم
وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه
العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض
شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما
عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان
يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كونهم مكلفين
بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث التخصيص **اصل**
اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو
اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب
الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق
الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في
البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب
وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قولك كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك
فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وبالجملة لو اريد
من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج المجوزون الى الواحد بوجوه الاول ان

استعمال

استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى
من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع
ذلك لكان للتخصيص وهو اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص
الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس
والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة
فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم
بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما تناوله
الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من
الاقل هكذا اجاب العلامة في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي
ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في
الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو
الحق وستسمعه فلا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لجرم كان
الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد
بعض من مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشئ كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه
اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما تحقيقه فمن اين وجه تخصيص
وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها

ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور
في مدلوله تحقق الجزء والكل لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح
للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة
وهي ههنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من
مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا
بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الخ وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص
مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه
غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت
العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك
استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على
تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس
على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في العدم
ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل وعن الخامس
انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثال ليس بعام بل هو للعهد
الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن بانه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلاق المعرف بلام العهد الذهني الذي
هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره لفظا واريد بخصوصه

من بين

من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي
على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا
من اسواق المعهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له بذهنها بالقرينة ولو بالعادة فكما
ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزه الى الثلثة والاثنين ما قيل
في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة والاثنين
والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يتخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع
فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما
بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر **اصل** واذا خص العام واريد به الباقي
فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل
الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى
ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص
بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل
من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل مذاهب
للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جرم يحسن في الغرض لنقلها لنا انه
لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة
انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد
فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى الاشتراك

وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصا
بها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له
حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان فهو لم يتغير وانما طرأ عدم تناول الغير
والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما
متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير لا يغير صفة
تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله
للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل
في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى
حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة للفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة
وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون
القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة
الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي
لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لا يحصل الا
بمعاونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر فهو لا
ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي

غير منحصر

غير منحصر في عدد كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان
للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع
متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من
باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان
التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم
بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء
لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير
فلكونه موضع وفاق من الخصم وبيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتغير بقيد
هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه
ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب
التوجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع
لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة
واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى آخر فلا يقال ان مسلم للجنس
واللام للقيد والحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير
تسليمه مبني على ان المذهب تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم

وانت خبير بانه لاشئ مما ذكرناه فی هذه الصور الثلث على المحقق فی العام المخصوص الظهور
الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض
ارادة الباقی من لفظ العام لاتمام المدلول بمقدماتها على الاسناد وح فكيف يتوهم من
كونه مجازا كون هذه مجازات اصل الاقرب عندی ان تخصيص العام لا يخرجه
عن الحجية فی غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف فی ذلك
من الاصحاب مخالفا نعم يوجد فی كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالغفلة عنه ومن
الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا فی التفصيل على اقوال شتی
منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثانی ولا حاجة لنا الى التعرض
لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هی فی غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى
انه يسمى حجة فی اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الخلاف لنا القطع بان السيد اذا قال
لعبده كل من دخل دارى فاكرمه ثم قال بعد ذلك لا تكرم فلانا وقال فی الحال الا فلانا
فترك اكرام غيره ممن وقع النص على اخراجه عد فی العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة
وذلك دليل ظهوره فی ارادة الباقی وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين
الاول ان حقيقة اللفظ هی العموم ولم ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته
فاذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها
وتمام الباقی احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة فی شئ منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق

في المنفصل

فی المنفصل بناء على الخلاف فی الاصل السابق الثانی انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا
وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
كما فی موضع النزاع فان الباقی اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا فانه
كون التخصيص قرينة ظاهرة فی ارادته للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة
يقع فی كلام الحكيم بتقريب ما مر فی بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة
على المراد هنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هذا
مع ان الحجة غير واقية بدفع القول بحجيته فی اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يمنع جواز التجاوز
فی التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثانی بالمنع من عدم
الظهور فی الباقی وان لم يكن حقيقة فيه وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء
الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة فی اقل الجمع بان اقل الجمع
هو المتحقق والباقی مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقی مشكوك فيه لما
ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على ما بقی اصل ذهب العلامة رحمه الله فی التهذيب
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فی طلب التخصيص واستقرب فی
النهاية عدم الجواز ما لم يستقص فی الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة
ومحققه اختلف كلامهم فی بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع فی جواز التمسك بالعام
قبل البحث عن المخصص وهو الذی يلوح من كلام العلامة فی التهذيب وصرح به فی النهاية

وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما
الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم
انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة
القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين بانتفائه
لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائليه انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد
عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه
قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء و
مضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد واذا عرفت هذا فالقوي
عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى
يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض لاحتمال ارجحيته
فانه في الحقيقة بحث عن جزئه لما ثبت لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها
والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال
ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما
اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانسداد سبيل اليه غالبا المؤدي الى
ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص
في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب
المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم

اعني

اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من
غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة ره على مختاره في التهذيب
وهو كالصريح في موافقته لهذا القائل فتأمل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات
اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص
ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت
المسئلة مما كثر فيه الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه
اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم تكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد
ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة
البحث والعلم بدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما تكرر فيه البحث ويحكم فيها
المجتهد بحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر **الفصل الثالث** فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير
مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف
والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الا
ستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه
الى تغير او ضياع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال آخرون

انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى انه لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال ا
السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة وهذان القولان موافقان
للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال
الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول من حقيقة عند
ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره
العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ هو فيما
عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا
بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا لفظيا
بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى ره وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه بلفظ الا
شتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه
ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى الجميع
الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل
منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما
صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص
الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير وغاية ما يجوز ان يقال هنا كان انه لا يعلم كونها
مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو الظ فالمحتاج الى القرينة
في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتذكرها كشف الحجاب

عن وجه

عن وجه المرام ونزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او
اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا
وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله
ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون
الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ
بازاء الخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم
العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له خاصا فمن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من
كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص
كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد
مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا
بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل
لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام لجاز
فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة

باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه
وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعيتان احديهما عام و
الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني
الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة
ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها
واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء
كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان
الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما
الاسم فلانه من قبيل المشتق فالوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء
الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا
وضع الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب كأن يكون مشتقا او اسما مبهما او
نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فافادة الامرين ابهم من الاستثناء كان استعماله
فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظايره فان افادته للمعنى المراد من المو
ضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع
فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا
من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذ كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج

في تعيين

في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن
حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء النسبة الوضع اليها فاحتياجه
الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا
للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر او ما في حكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا
بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل
على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه
احتج المرتضى ره بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا
يجوز ان يستفهم المخاطب هل اردت استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والا
ستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ
في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على انه متجوز بها في احدهما انها حقيقة
فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما
تارة وعاد الى احديهما اخرى واما بعض من خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت
ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف
بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء بجملتين
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل العموم للامرين وحقيقة في كل واحد منهما
فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء

المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما الا انه من المحال ان
لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد به من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد
فيه دلالة توجب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين
من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون تقدمها
فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكواتي قائما او قال صباحا او ليلا
او في مكان كذا احتمل ما عقبه بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه
والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس للسامع
ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقبه بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذا يجب في
الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة
في الكلام تاتي بعد تمامه واستقلاله وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع
على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا ممن
يرتكبه مكابرة ودفع المتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب
القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم في
بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن
الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او
لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفته بما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او غير

ذلك

ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون
اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الا
شتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع او
اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل
على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط الم
المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه
واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت
زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الا
ستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا لك ما هو بحكمها وثالثها
ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء
بغيرها والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح
للرجوع الى كل واحد من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان
الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من آخر فتناولت الجميع وخامسها ان
العرب لا ختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق
ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه

عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقهم الاترى
انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقتصر في المقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة
الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه
ما دام الفراق منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه
فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في
جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلناه في
الاستثناء فلو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث
بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه
بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد تذكر المشية
في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما ادخلت المشية في كل
هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي الى الغرض فان قيل كيف اقتضى
تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط
قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا
اجماع الامة ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحية الجميع لا توجب
ظهوره فيه وانما اقتضى التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده
اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس لاجل صلاحيتها
لذلك

لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما
يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح
له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادته
البيض والسواد والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا
اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكره ما يدل
على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس
ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما
لا يصح كالصيرورة لها ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا او بعيدا عن
محل اللحوق واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لا
شتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا
الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي
لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره
ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع
افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق

بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف
ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها بلا ضرورة
الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد
في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر
الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي
تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون
دليلا على استكمال الغرض من الكلام كما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى
فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للا
صل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله
بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال لما على القول بان الاستثناء اخراج
من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر
وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان
مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء

قرينة

قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة يجب
الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
منه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا بد منه
ثبوت الريب ولا تعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع
به فتعليل ترك العمل بالاصل حينئذ برفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان
دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق
عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده
ولئن كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا
الاصل يعني القاعدة او مستدع لهذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع
على ان المتكلم ما دام مشتغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب
توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة
غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا والمجرى معه دفع
محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو
نص الواضع على انه لا يريد العدول عن الظاهر ان ياتي ببديله في حال تشاغله بالكلام
حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لم يجد للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار

واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه
بالاخيرة متحققا اللزوم على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى
ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض اشتباه
فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب
اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا امر
متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف
غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل به
عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما يفرق به بين القولين
حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب
وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وهو بعض الاصوليين القول بالا
شتراك في فرض الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب
بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة العقلية باعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا
فانا لا نعلم قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال
والشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عن
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما
ويلزم من قال بالاختصاص بالاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن
موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانما

الدليل

الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه
لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي
تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول
الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به
اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته
واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا لولا
لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى رضي الله عنه مشيرا الى هذه
الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير
دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم وتقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن
اليه لانه ليس دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح
غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس
فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث يجيء الجواب عن الثاني فان غايته ما يدل
عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك
محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى

هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايض لضعف دليله ومن ذهب جماعة من
النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها معنى الاستثناء بها او العامل ما به يتقوم المعنى
المقتضي ولكونها نائبة عن استثني كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المختار سلمنا
لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة تعتد
بها او لما ذكر نجم الائمة رضي الله عنه انهم جعلوها مثل المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر
فقد جوز ولخفا العلل النحوية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك لانها انما
هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي
على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل
اذا كان مقتضيهما واحدا كما اعطاني واكرمني الامير ولعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض
المحققين المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين
على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامة قال ويدل
على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو
حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما
بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل
واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء
الخبرية عن الخالي من الضمير والاستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض

والثالث

والثالث هو المطلع تم اينه يجوز بن سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة
هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه مخالف
ما نقل عنه فيه من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة رح عن الخليل
وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وانه
والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما
تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال له
عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب
ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين المستثنى وقع استثناء
هما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه
منها مثل ما ادخل ولم يفد نا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط
فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن
الاولى الا بعد استيفاء غرضه ومنها او هل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد
القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك
كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود
الاستثناء الى الاخير حكم بعود الشرط الى الجميع بخيال فاسد ولا مرية فيه وانت اذا امعنت
النظر في الحجج السابقة لم يشتبه طريق سوقها الى هنا وعرفت المختار منها من المزيف

اصل

ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك
تخصيصا له واختاره العلامة فى النهاية وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ انكاره وهو قول
جماعة من العامة واختاره هو التوقف ووافقه العلامة فى التهذيب وهو مذهب
المرتضى رضى الله عنه ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير فى بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثانى لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف
وهو الاقرب لنا ان فى كل من احتمالى التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول
فلان اللفظ العام حقيقة فى العموم فاستعماله فى الخصوص مجاز كما عرفته وهكذا
واما الثانى فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه
على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به
سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقى وبضميره معناه المجازى
وما نحن فيه من هذا القبيل اذ المفروض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقى
له وارادة من ضميره المعنى المجازى اعنى الرجعيات واذا ظهر هذا فالتردد فى الحكم بين ترجيح
احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص
العام اعنى المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا
كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضى مجازيته
فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون

الاول

الاول واحدا والثانى متعددا قلت هذا مبنى على ان وضع الضمير لما كان للمرجع ظاهرا فيه وحقيقة
لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه ح يتحقق المجاز فى الضمير ايضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر
ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه
صيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص
هو الاضمار لان التقدير فى الاية وبعولة بعضهن وكذا فى نظايرها واما مع التخصيص فهو
اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار
البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما
هو له يقتضى مخالفة الضمير للمرجع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا
كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب
اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد فى الظاهر اليه
لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره
صيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التى هى
الاصل اعنى المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز
فى لفظ العام فلا يجدى الفرار عن مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء
المرجع على حاله فى العموم ولم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب

التوقف **اصل** لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من
مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض
مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما قدم على العام
لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية
الاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان
كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة
العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل الحق
التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام
على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص
الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايض واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل
به فالاقرب جوازه مط وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ
وجماعة منهم انكاره مط وهو مذهب السيد رضي الله عنه بانه قال في اثناء كلامه
انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص
به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان
او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا
وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكن بنا على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق
لان الدال على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت

الدلالة

الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو بوجه
اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى
بالمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض
القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايض والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في
الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اى
اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان
التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان
كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وتقرير اخر
وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان
ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا
فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعوه هو الفارق
بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء
في الضعيف تاثيره في القوي فليتأمل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام
قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل
قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان
المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف

بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبة الجميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا فى
الباقى فارتفع مانع القطعى والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع فى الدلالة وهى
ظنية فلا ينافى قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعى من وجه ظنى من
آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان فى اعتباره جمعا
بين الدليلين ولعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا
ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره فى محله من مبحث الاخبار ان شاء الله تعم منه

اصل فى بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ فاما ان يعلم تاريخهما
اولا والاول اما مقترنان اولا والثانى اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام
اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به الثانى
ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا
له وان كان قبله يبنى على جواز تأخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا
له كالاول وهو الحق ومن غير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط
فى جواز النسخ حضور وقت العمل وبين رادله وهم المانعون من النسخ قبل حضور
الوقت وسيأتى تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى
عليه ايض وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصرح ابى المكارم
ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضى الغاء الخاص ان كان و

وروده قبل حضور العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضى
دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند سلوك الحق من
فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخر عن وقت العمل بالخاص
يقتضى نسخه والنسخ تخصيص فى الازمان فليس التخصيص فى اعيان العام باولى من
التخصيص فى ازمان الخاص فضعفه ظ لان تحقق حقيقة النسخ بالنسبة الى التخصيص
بالمعنى المعروف له لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص بالمعنى
نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف وقد بلغ التخصيص من الشيوع والكثرة الى
حد قيل معه ما من عام وقد خص كما مر وحجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان
القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل
زيدا ولا عمروا الى ان يأتى على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك للطول
واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا القوله اقتل زيدا
فكذا ما هو بمثابته والثانى ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه
والجواب عن الاول المنع من التساوى فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية
يمنع من تخصيص بعضها المنافيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة
باللفظ العام فان التخصيص حمكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص
بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون
من الرفع وعن الثانى بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا

للمراد بكلام آخر يرد بعده وبحققه انّه يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا فلا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم انّ المحقق ممن نقل القول بالنسخ ههنا عن النسخ علله بانّه لا يجوز تاخر البيان له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى يجعل صورة التقديم من تاخر البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخر البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متأخرا ولم يتعرض السيد ان ههنا للاحتجاج على ما ذهب اليه ولعله ترك احتجاج النسخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انّه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينّا انّ الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من انّ الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول العمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد يتردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه على العام فجوابه انّ احتمال النسخ معلّق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال

لا يعلم

لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هو معارض حينئذ فنقول انّ احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانّه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل فانّ التخصيص ممتنع ح لاستلزامه تاخر البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه الى الموضع الذي انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولو سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليخص التوقف به انما عداه من الصور خالص من هذا الشوب ح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكره المعترض بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالنقل بحاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة في تأديته الا انّ سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم انّ اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فانّ تاريخ نزول آيات

القران مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما
حرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب
اليه من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة
البناء على مذهبهم هناك ظاهر للدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا مرجح
لاحدهما فيتوقف

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين **اصل** المطلق
هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت
امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى
آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات
المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير
المؤمنة فازيل ذلك الشياع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه
اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا
والمحتمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان
لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا
وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وقوله
لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين

عنده وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من جهة ومقيد من آخر
والمطلق النكرة الشائع صح

لتوقف

لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلاثة
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق
على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تأخر
عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا
لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم
منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك
المقيد وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة
الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز
بما ذكرنا منتفيا لكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد
منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض
هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تعيين
البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين
وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستدلا مع دليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو
كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق
كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الرقبة فيصير عاما الا انه على البدل ويصير

تقييده بغير المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع
الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر
بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر احتج الذاهب الى كونه ناسخا
مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا
فيه وفرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى
المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة
والفهم بعده لا قبله وما ذكره انما يتم لو وجب حصولهما قبل وليس الامر كذلك وسيأتي
ههنا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا كما
ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الكافر لا تعتق المكاتب حيث لا يقصد الا
ستغراق كما في اشتراء اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما
كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على
على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع
وجود شرايطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لاشتباه الامر

اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته وقد يكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا اما الفعل
فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده
بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال

واما اللفظ

واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي
وكما في مرجع الضمير حيث تقدم امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته
لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل
وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا فوايد ذهب
المرتضى وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو
الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون
حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة
الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد تقع على
العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسما تخصها فيقولون غمست يدي في الماء
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته بيدي وانما اعطى بانامله
وكتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان
كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معه في القطع ايضا مع
ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل
الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان

كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية
كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان
في التبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد
في الابعاض اشعر افاده من الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من
كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يستوي احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير
بمثله فانا قد بينا ان المقطع ظاهر في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله صلعم لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت القيام من الليل ولا نكاح
الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما الامثلة
المذكورة او لغويا له حكم واحد فلا اجمال وان كان وانحل لغويا له اكثر من حكم فهو
مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال لا معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى
ممكن باعتبار فوات الشرط والجزء فلا حاجة الى التخصيص بالارادة فلا اجمال وان لم يثبت
له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقدر ان ثبت له حقيقة عرفية هو ان مثله يقصد منه
نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان
متعينا انصرف لا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال
لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة
المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل

لانا نقول

لانا نقول وهو ليس منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم
اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي
الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان
كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله
على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لاجل ان انه ظاهر
عند كل في شئ ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة
راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات
شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي
فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر ولما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس
احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر
الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
خالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرا كلام العرب علم ان مرادهم في مثله
حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات
فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين
غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان
ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ

منها فدل الدليل على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب للمنع من عدم وضوح
الدلالة على ذلك البعض المعروف من دلالة العرف على ارادة المقصود دون غيره **اصل**
المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء
عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل
الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض
الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله تعالى
ومن الرسول وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين
فانه بيان لقوله تعالى يامركم ان تذبحوا بقرة في احد الوجهين وكقوله
فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بايتائها والفعل من الرسول
كصلوته فانها بيان لقوله تعالى فاقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة
الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل
هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف
بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ولما تاخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى
فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة

والعموم

والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر محتمل لمجاز ايضا تاخير بيانه في حكم المجمل واذا
انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية
عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر وهو جواز تاخير بيان
ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ماله ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ
فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم ينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد
بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر
في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من
حكاية العلامة عن قول السيد موافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان النسخ
به مع ما فيه من العدول المخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه
في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص
والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام وعدم
تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك
القول اذ تعم فيه المنع لكل ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي يندفع
بان كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول الاول

لنا انا لا نتصور ما فعلناه التأخير سوى ما تخيله المخصص من قبح الخطاب بمجملٍ اما نقول
وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها العزم المكلف
وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب
عليها او فيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجته المانعين عطفه جواز تأخير
بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع
كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد واحد من لوله انه فيطيع
وبعض بالعزم على الفعل والترك اذا بين له ولما احتجهم على منع تأخير بيان غير المجمل النص
فتعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه
وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا
ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة
لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد
الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة
والقوادم
بتفصيل ما تعمله وتأتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك او انفذها اليك
عند استقرارك في عملك وابتدائك فان العلم بتفصيل صفات الفعل ليس بأكثر من
تأخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا على
سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق

الاول

الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تأخير بيان العام
المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ
ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهدد
والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى
مثله مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك
وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من
دليل وليس تأخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو
حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
اراد به ما تخصص ما لم يرد به الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذا الكلام اذا قال له
عندي شيء فاذا استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس
كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم
يدل عليه دليل الثاني ان جواز التأخير يقتضي ان يكون المخاطب وقد دل على الشيء بخلاف
ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو
من ان يكون قد دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون
قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ

العموم فان قيل انما يستقر كونه مرادا به عند الحاجة الى الفعل قلنا خصوص زمان الحاجة
ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه
وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز
فيه من وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط
الاستفادة من كلام الله تعالى لان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم
مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا
ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين
قولكم وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على
ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده الخصوص وليس بعد هذا الا
ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما
ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول
اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره
على اقبح الوجوه وهذا جملة ما احتج به السيد على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه
بعين الفاظه فالباحث الملازمة من زيادة التقريب الجواب اما عن الاول
فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون مؤقتا
بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه متى علم من الوقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة

ويحتاج

ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي بعده ومن علق هذا الفعل الى ان انسخه عنكم فلا بد من كون
اللفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر
فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على
المراد ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه
عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد
ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه اشارة وجعلها وجها للرد على من
منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا
واراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب
وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل
ولم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين في
حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان
قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله
وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون
عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع
الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى
العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا

متمكن بالالات وذلك ابلغ فى رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتثالا حكم
للامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع
خواصه فهذا ينتقض صفة الفعل وغايته لانهما من جملة المراد وقد اخرتم تاخير بيانها
وقلتم ننظر قوله من تجويز تاخير بيان المجمل الا انه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض
فوائده دون بعض وقد اخرتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض شكم لهذا
الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها بتحقيق لطيف
له عليه فتحى نفيس عليه كلامه ههنا او ننقض استدلاله بعين ما انقض به
دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير فانه مواضع الامتياز على انا انها
لا يكاد يخفى عن المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع ولما
ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب فى افتقار استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع
له الى القرينة وان تلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفى منع تاخير القرينة عن
وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه
مط من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا
عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل
وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مط وقد فرضنا عدمه وقولهم
الاصل فى الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده منها
يحمل على الحقيقة لا مط ويدل على هذا انه لا نزاع فى جواز تاخير القرينة عن وقت

اللفظ

اللفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجردا
لنطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذى يظن فى
موضع النزاع اعنى الاغراء بالجهل انا ما على انه انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص
بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا فى ذلك خلافا
عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامه وغيرهم من محققى العامه
اسماع العام المخصوص بالدليل السمعى من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه
للمنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما
ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة
الا بعد الفحص عن المخصص الذى هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر
عليها فيحكم بمقتضاها قلنا فى موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شئ حتى يحضر
وقت الحاجة وعند ذلك توجه القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه
والعجب من السيد انه يتكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود
نظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه فى الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول يعرف المراد
فما الذى يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا
يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد فى الجملة انه يمتثل بما يتبين له قلنا اى

فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي
الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو
في هذا الزمان قصر او طول لانه مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه
على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد واذا لم يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول
من جوز تأخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا
الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر
الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه
ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع
الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع
الى تأمل الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه
فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص دون اسماع مخصصه لكنه يكون
موجودا في الاصول والمخاطب به مكلف بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه
من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد
الامرين بعينه ولا يعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق
بين هذا وبين ما قلناه من جواز تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة و

وتمكنه

وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت
موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب
بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة قطعا انه يجوز وهو الذي نفيت الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين واما المستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده
قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح
تأخير القرينة عن حال الخطاب مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال
عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك
في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها
فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الانزجار عن الفعل المتهدد
عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما
تحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تأخير القرينة حينئذ انما هو باعتبار
عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تأخيرا والوجه الثاني ان
فرض وقت الحاجة فيه متأخرا منعنا قبح التأخير فيه وان فرضناه مقارنا للخطاب سلمنا
ولا يجدي به والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار ولبس لها
وقت حاجة يتصور التأخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف
بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها من القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن
موضوعها يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج ويجب

معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم انه بالتاخير يكون قد دل على
معنى بخلافه ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان
محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فممنوع لانه للدعوى وان كان ما بينه وبين
وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون قد دل
به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به مطلقا على الخصوص بل به مع القرينة التي
ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم دلالة
اللفظ للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من
من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له مجردا على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة
ليس مؤثرا في دلالة اللفظ الخ قلنا المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض
المجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في
هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون المجوز ما دام المتكلم مشتغلا
بكلام واحد فاذا انقطع كلامه بحيث لا يجد السامع حكما بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما
بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما يستقر بعد
مضي زمان واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد
قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز المجوز قبله
وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل
وينتفي فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في الذي يتضمن تكليفا لا

اقره

اقره قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما الجواب عن الثالث
فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض القاعدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام
اذ غاية ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير جائز ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا
للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة
بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فيه وانما يكون للعموم واهل التوقف يقولون
بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال

الاجماع يطلق لغة في معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص
وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق
امكانه ووقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم منهم انه
محال واحال الاخرون العلم به مع تجويزهم وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع
والعلم به والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججهم ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها
اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين
من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل
والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها ادلتها في التعرض

لنقلها اكثر فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب
اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلوا من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع
الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا فى جملتها لانه سيدها والخطأ
مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجة الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى
باعتبار كشفه عن الحجة التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال
بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع
حجة فى نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا
علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين
ولا بد فى ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه فى جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم نقطع
بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار فى الحجية على العلم بدخول المعصوم فى
جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفى
الاصل والنسب قال المحقق فى المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا
المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار
اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعى الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من
الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعى بدخول الامام فى الجملة هذا
كلامه وهو فى غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم
فى دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه المحقق ره حتى جعلوه

عبارة

عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره فى الذكرى من
تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على
وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم
فى كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسميتهم الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة
التى ذكرناها وهى العدول عن المعنى المصطلح عليه المتقرر فى علم الاصول من غير اقامة
قرينة على ذلك مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما ستذكره واما
عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا فى الفساد من ان يبين وقريب
منه تاويل الخلاف فانا نراهم فى مواضع لا يكاد يتنازل الى ايد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطا
فى كثير من المواضع اخف من ان تكاب الاعتذار ولعل هذا لسهولة الله اعلم اذا عرفت هذا
فهنا فوايد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع فى زماننا هذا وما
ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود
المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما
نقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلا بد
من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب
لعصر ظهور الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق

التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل واعترضه العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق
الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاطلاع على
ما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما
يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما صرح به في قوله آخرا علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب
ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول
الامام ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم
فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من
حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير
علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس
الخطاء بمامون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور
بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده الالحاق في الحجية لا في كونه اجماعا
واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب

المشهور

الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ام لا ويضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ
كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو
ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما
حصلت بمتابعته قال الوالد وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققه من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس
وجماعة قال السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام
بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على
التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان الذي يفتى به
ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف اهل
العصر على قولين فلا يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث خلافا لبعض اهل الخلاف
ومثلوا له بامثلة منها ان وطء المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد
وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها
مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة قيل يفسخ بها كلها
وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض

قول ثالث ومحققهم على التفصيل بانه ان كان القول الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فهو
فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح
ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم
لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز وفي صورة
الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمختار على اصولنا المنع مطلقا لان الامام
في احدى الطائفتين فرضا وقطعا فالحق مع واحد منهما والاخرى على خلافه واذا كانت
الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد اصل
اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم
النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما بالاخرى لم يجز
الفصل كما في زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين
ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم تكن بينهما علاقة
قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يتاتى على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح
اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم
يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان
مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام
معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير

في العمل

في العمل بايهما شئنا وعزي الى البعض من الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم
نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال وعلى هذا يبطل
ما ذكره من ان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل
بالقول الاخر ولو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل
الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه   قال المحقق اذا اختلف
الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير
لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم
مخيرون وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى
هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم
وانكره الاخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه
فيثبت به كما يثبت غيره واحتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد
وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول ص اصل من اصول الدين ايضا
وقد قبل فيه خبر الواحد   الاولى لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق
المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو انتفى العلم لكن كان وصوله باخبار من قبيل
اخبار ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم

والفرض استنادها الى الاولية فترك البيان تعليق بالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز
النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة
له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناشئ عن قلة تأمل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين
وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بقي ان يكون هناك شيء منها والا
حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث
احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة
الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه ولو اقتضى ترجيح الاجماع
على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتصدين لنقله
بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء
ما يساويه او ما يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه
لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه
ولعلهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق
لذلك فلا يحرج عليه ح في الاعتداد به وذلك غلط … في الاخبار
ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم
بصدقه ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض فرق الملل

الفاسدة

الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية
كما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا
عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب
كذب الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل
واحد فقد كذب الجميع ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى
في ما نقلوه عن موسى ع او عيسى ع انه قال لا نبي بعدي وهو مناف لنبوة نبينا ص فيكون
باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان
حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جماعة كثيرة بالشيء وجمع كثير
بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما يحصل منه كما
مثلتم به وبين العلم به بالضرورة واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه
مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهو كشبهة السوفسطائية فلا
يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد
فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى
لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه

والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة
فوجود العادة ههنا وعدمها هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين ممتنع عادة
وعن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا
من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون
الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة
القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها
في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع
معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات
المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ حد التواتر والثاني امران الاول
ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا
يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط
ذكره السيد المرتضى ره وهو جيد وحكاه منه جماعة من الجمهور ساكتين عليه
قال السيد رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل بالتواتر مستندا الى العادة
وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان ما يعلم الله تعالى من بحسب
المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يلزمنا ان لا فرق بين خبر البلدان والاخبار
الواردة بمعجزات النبي صلعم سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى

وما اشبهه

فيما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تفرد
الامامية بنقله والا اخبرتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخبرتموه في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهو بالاضراب عنها احرى فائدة
وقد يتكثر الاخبار في الوقايع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن
او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع
امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك يدل فانه
بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات
درجة القطع وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته
ام قلوا وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم
انه لا يفيده العلم وان انضمت اليه القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت
ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على
حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة
ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه
الشك وهكذا حالنا في كل ما نجده من الاخبار التي يحتف بها مثل هذه القراين بل بما دونها
فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك
احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب
الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بيّن الثاني

انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى الواقع والاكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد فى مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثانى فانه اذا حصل فى قضية امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع فى الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد

ومنها ان خبر الواحد عن القراين المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا لا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رحمه الله عن ابن قبة وبعض الجماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابى المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثانى وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوايف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوايف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد الى الطوايف وعلقه باسم الجمع اعنى القوم ففى كل منهما اريد المجموع ومن

البيّن تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوايف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل وليتعذروا كل واحد منهم او ليتعذر البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس فى الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقى باعتبار استحالته على الله سبحانه يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا حسن الا مع وجود المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا بطريق الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات الى الايجاب فى موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهرى قال ولا يكون الا فى التخويف وقريب من ذلك ما فى المجمل والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع اليهما من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب بتركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا انتهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما وهو الخطب فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه فى الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف

بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن النبي صلعم على الوجه المعتبر لمجمل الخطاب
عليه واتى الكلام باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة البقاء
حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تع ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه تع علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي
عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده
بين وما يقال ان دلالة المفهوم ضعيفة ممنوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته
فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف
واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن
احد منهم انكار ذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة ع حديث يضاده اصلا مع كثرة
الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل بالاخبار
المروية عن الائمة ع مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم

اذا طولبوا

اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم
لهم خصمهم منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي صلعم الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل
بهذه الاخبار جائز لانكروه ولتبرؤا من العامل به وهو وافقنا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذا
الطريق ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم
من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها
لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة
النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني
الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل
قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي
منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا الوجه فيما اذا حصل للحاكم من
شهادة عدل الواحد او دعوى ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او
بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة
العدلين فينتفي بانتفائها ومثله الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى في معنى

الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما تجد ان فی
محل النزاع فان المفروض منه كون التكليف منوطا بالظن لا بان الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهی قبح خطاب
الحكيم بالظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا
ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين
فی زمن الخطاب وان ثبوت حكمه فی حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة
خلافها وقد وقع ذلك فی مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد فی التعريف لها
على الامارات المفيدة للظن القوی وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفی
القطع بالحكم ويستوی ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة
التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة فی التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب
بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف فی مثل
ذلك الظاهر ومثله يقال فی اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا فی ظاهر
الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهی عن اتباع
الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنی من الحق شيئا ونحو ذلك من

فی حق من (؟) اسبابها

الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهی والذم دليل الحرمة وهی تنافی الوجوب ولا
شك ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى فی جواب المسائل التبا
نيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل فی مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها فی الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا
دلالة وقد ملاوا الطوامير وسطروا الاساطير فی الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه
ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى
بالعمل بالاخبار الاحاد ويجری ظهور مذهبهم فی اخبار الاحاد مجری ظهوره فی ابطال
القياس فی الشريعة وحظره وقال فی المسئلة التی افردها فی البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين
فی جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروری حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا
يعملون فی الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفی القياس فی
الشريعة من شعارهم الذی يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم فی الزيادة على التعلق بعمل الصحابة
والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بفعلهم
لان الشرط فی دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف وما
اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد
كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق فی الاختصاص باتباع الظن فی اصول الدين الا ان

الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه ولعله النهي محتملة لذلك النص ولغيره مما بيناه في حجيتها
او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة
وعدم ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما اشرنا اليه واي اجماع انهض
يقتضي ببطلان مشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنا
دونهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى في جوابه اولا ان العلم الضروري بان
الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك
على نقله له ونقض بعرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا وثانيا ان
التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل
الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة
ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في
معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم
بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل
من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض
كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون
في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم
السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع
الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصله انه اذا

امكن

امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الا
قوال المختلفة لفقد الدليل المعين فلا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة
وبالاجماع الامامية امر يمتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز
ولا اكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا
فيستوي حينئذ الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بالاخبار على قيام الدليل القطعي
عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن قيامه حينئذ على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان
السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر الاخبار المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم
مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي
الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية
فانه عجيب ويمكن ان يقال اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما علمه من كلام اوائل المتكلمين منهم
والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جلتهم
القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علمائنا
المعتنين بالاعتبار بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها
في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من
حالهم المخالفة له اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم

واستفادة الاحكام منهم كانت القراين المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية
الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين
فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان
مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام
ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعى اجماع
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من
ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكر هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وهذا
فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما فهمه العلامة اليه ولما اهتمام
القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القراين ليشهد لسبيل العلم
بصدق الخبر كما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل
لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا المحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على
الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرنا وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة الثالثة لما مر اليه
فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى   وللعمل بخبر الواحد شرايط كلها
يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون

وغير المميز

وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وحكى
اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان
من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في
القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله
بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما منعه من الكذب والصبي
باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من
الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فقبوله
حيث يجتمع غيره من الشرايط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية
ما يقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب منافي اشتراطه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم الدال بمفهوم
الموافقة عليه ثم قبول خبر الكافر كطائفة الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحا
وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية
ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير
وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب
المحقق ره بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ادعى العلامة مع تصحيحه
بالاشتراط في التهذيب اكثرها في الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي عن ابان
ابن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الآية

من ترجيح قبول رواية ... فاسقا ... المذهب [illegible]
[illegible]

فسق
ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا واما
عندي على ما هو المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والا
صرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر
جملة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق
عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب
بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي
في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام
جيد والقول باشتراط العدالة تعبدا هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين
وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت
حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته
ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى
ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص
عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من
الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر با
لتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر بعدم صدق المخبر فيحصل

من قبول

من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا يؤمن معها من الكذب ولا مدخلية لسبق العلم
بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب التثبت عند خبر من له هذه
الصفة في الواقع وفي نفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي
الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني
على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة
وانما نظر فيه الى قضية العمل الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الاية لكنه
مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه
الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على
قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن
اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة
بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا انما يتم فيمن بعد عهده عن اول
زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان
العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما من قرب العهد بالتكليف
فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة
يصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع ثبوت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا
وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها يتعذر لان
المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة بدون الملكة

سلمنا لكن التعليل الواقع في الآية بوجوب التبين عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا
ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم
بظهور عدم صدق المخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسياتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها
الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد
يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث
ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع
وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ
غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق لو كان زوال السهو
اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن المعصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل
الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل
الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد
او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وغيره في النهاية والى الاكثر
من غير تصريح بالترجيح قال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهي شهادة
العدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد فيها كما هو ظاهر
وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فيقتصر عليه
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعدد شرط للرواية فلا يزيد

على شروطه

على شروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين
فاحتج بعموم المفهوم في اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة
فيه فحيث ان المزكي عدل لا يجب التبين عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به
والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا
مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو
احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه
بهذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من
ان يتبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه
من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي تقتضيه
الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس
فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل بالقياس ومما
ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض آخر منهم ان الا
كتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط
العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه آنفا
وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية على
وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها وذلك

لان الاكتفاء فى معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضى عدم توقف قبول الخبر على
العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا
ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من
حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال هما ذكرتموه وارد على قبول شهادة
العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل
خارجى ولا محذور فى مثله كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار
بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد
على ان النظر فى الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم
ان طريق معرفة الجرح كالتعديل والخلاف فى الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد
جار فيه والمختار فى القسمين واحد اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل
مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا
ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه فى الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستند
فى هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى فى التعرض لذكرها ولا
اعلم فى الاصحاب قائلا بشىء منها اذ المتعرض منهم للبحث فى هذا الاصل قليل على
ما وصل الينا والذى استوجهه العلامة ره هنا ان المزكى هو والجارح ان كانا عا
رفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدى ره الى
الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع
انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى فى جهة ظاهر

لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة اذا تعارض الجرح
والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه
لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا
بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد
العلامة جمال الدين بن طاوس قدس سره انه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح
باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه فانه اذا قال العدل
حدثنى عدل لم يكتف فى العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا
لو قال العدلان ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدى ره وذهب المحقق
الى الاكتفاء به بل حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان بما دونه
لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل
الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لا
مكان ان يعنى نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا
كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة فى الراوى لان الاصحاب لا ينحصرون
فى العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال
مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده
والتمسك فى نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف فى شان كثير
من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على
ظنه انتفائه كما سبق التنبيه عليه فى العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا
فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه

يشهد بل

الحقيقة شهادة رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة
السند والنظر في حال الروات ليؤمن من معارضة الجرح لا بد للراوي من سند
يصح من اجله رواية الحديث ويقبل منه لسببه وهو في الرواية عن المعصوم
نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه
سواء كان بقرائته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القرائة عليه مع اقراره
به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته روايته كتابته ونحوه
ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثر من خلافه
وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية
بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول
الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني
اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار
اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما
هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا
بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله ات في القرائة على الراوي لان الا
عتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع
وفاق وان خالف فيه من لا يعتمد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا في صورة الا
عتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قرائة عليه
ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانه منع من
استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم

يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد ره في غاية الغرابة
فانه سد الباب المجاز اذ ما من مجاز الا معه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى
حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه
وهو الاعتراف بما قرء عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل
العلامة هذا الكلام من السيد في النهاية وتنظر فيه قائلا انما نمنع اقتضاء حدثني حال
انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله
ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة اطلاق من علمائنا
المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجرائه مثله في صورة مثله الاجازة والاعتبار فيها
واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما اشبه
ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول
القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد
المرتضى رضي الله عنه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مط تفريعا على العمل بخبر الواحد
حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازه له اولم يجزه وما
ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها
القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه
نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن

القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرا الحديث على غيره ممن
قرئ فقرئ عليه فاقر به حدثني واخبرني واجريه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال و
الصحيح انه اذا قرئ عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر
الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب لا يجوز وذكر بعد هذا
ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان
يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف به في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل
باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة
وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا احدثني فلان عني يجوز العمل به عند من عمل بالاخبار
الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل
على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه مطلقا وقد حكم
بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في
التادية من القبول فيها حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع
شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد
عرفته فظهر ان ما يوهم ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر
الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب
الاخبار الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من

قراين

قراين الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد
بالنبي والائمة عم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء
من الاجازة ربما اتى في باقي وجوه الرواية غيرها من رعاية التصحيح والامن من حدوث
التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر
وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا طي
ذكرها على غيره يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع
الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له
دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال
قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز
نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ اذا ارسل العدل الحديث بان
رواه عن المعصوم ع ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان
او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة
والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره قال العلامة ره في نهاية
الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير
من الامامية وكلامه في التهذيب يعطي خلو عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى

الا بشرط عدم الاختيار

او الشرع ما يناسبه

فى النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء
الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوى الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروى
الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد
الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها من المعارض كما عملت
بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهى تدل على توقفه
فى الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ وحجته من غير اشعار بالقبول اوالرد لنا ان
من شرط القبول معرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وهى منتفية فى موضع النزاع
اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا
نعلم بالعيان ان العدل يروى عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية
عن مثله فهو انما هو يروى عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له
جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا ينتفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول
ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة فى النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابى
عمير مما عرف ان الراوى فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة
ان كان مستندا الى اخبار الراوى بانه لا يرسل الا الثقة فهو محل بشهادته على مجهول
العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على
ان المحذوف فيها لا يكون الا الثقة فهذا فى معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب
ان العلامة ذكر فى الاحتجاج على مختاره فى النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل
مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع

عنه

عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروى عمن ان سئل عنه لتوقف فيه اوجرحه ولو عدله
لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذى لم يطلع
عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده فى ذلك الاستقراء وحصوله
فى نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله
ما يرد على العلامة وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه
حد الاجماع ولا نعلمه ولحجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل من الاصل المسكوت
عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا مغاشا وعدالته
تنافى ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول ص يقتضى صدقه لان اسناد الكذب ينافى
العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور
فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره
ينقسم الخبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته فى الاتصاف بالايمان والعدالة
والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها فى الاصطلاح باسم الاول
الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم ع بنقل العدل الضابط عن مثله فى جميع
الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على جمع السند اليه ما
الشرايط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال اوغيره من وجوه
الاختلاف فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على
جملة من الاسناد جامعة للشرايط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار

فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة
واكثر ما يقع هذا الاستعمال بحيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن
وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت
عدالة في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس
ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه
بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل
اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى
هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران
الفاظها على السن الفقهاء المطلب السابع في النسخ لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور
وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى
المحقق عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف
والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو
محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه
حسنا وقبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير
ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج

المخالف

المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل
الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة
الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان على المشية ولا نسلم انه يشاء مثل ان الها
هذا وعن الثاني ان ابراهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات
كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان
مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة
الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما ان كان حسنا كان كذلك والا قبيحا
على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به فينتفي النسخ
اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه و
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور
اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه
ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد
مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة
من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع
الواقع واما اصل الجواز فموضع وفاق وارى البحث في ذلك قليل الجدوى

فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففى جواز نسخه والنسخ به خلاف
مبنى على الخلاف فى ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحى او لا قال
قال السيد المرتضى اعلم ان مصنفى اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا
ولا منسوخا واعتلوا فى ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحى فلا يجوز نسخه و لا
النسخ به وهذا الشكل غير كاف لان للقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا لا
مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على اية
مذهب ذهبنا اليه فى كون الاجماع حجة يقتضى انه فى الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع
المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبى ص اخبر على مذاهبهم بان امته
لا يجتمع على خطاء وهذا ثبت فى ساير الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام
كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التى تثبت بها فما
المانع من ان يثبت حكمه باجماع الامة قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية ان
تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما
يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد نقل
مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلى والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى
فلا يتحقق النسخ فيما مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون
يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعى فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الا
جماع قال المحقق وفى هذه الوجوه اشكال والذى يجئ على مذهبنا انه يصح دخول
النسخ فيه بنا على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه

فجائز حصول مثل هذا فى زمن النبى ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكك
يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال يدخل فى جملتها قول النبى ع وهذا كلام
جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى معنى النسخ شرعا هو الاعلام
بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعى بدليل اخر شرعى متراخ عنه على وجه لولاه
لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فى زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى
قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على صلوات الخمس نسخ لانها يخرج الوسطى
عن كونها وسطى فهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس
فى ان زيادتها هل هى نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا
من حكم دليل شرعى كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لا علم من تفسيره وقال المرتضى ره انه
ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه فى الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من
دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل حكمه من الاحكام الشرعية التى كانت له او بعضها
فهذه الزيادة يقتضى النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين
على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لها حكم وكانه ما فعلها ويجب عليه استينافها لا
مع هذه الزيادة بتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه لا يكون كك
وكل ما ذكرناه يقتضى تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن
الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختارهما ما حكيناه اولا احتجا بان شرط

النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك
الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل ضرب يرفع البراءة
الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال
واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد ولئن كان التغيير فيها
ثابتا بتقدير ان يكون الشرع دالا على وجوبه تعقيب التشهد الثانية يلزم ان بل
يكون الامر بها فورا ونسخ التعجيل لانا اذا لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الى
الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان
منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضياف غيره اليه كالحج ووجوب فريضة
واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لم تنفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزيتين
فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من
نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا
فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه ناسخ
به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عندنا
التحقيق اثر بين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

في القياس والاستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر
لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت تسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا و
المشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا
على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر

الاخبار

الاخبار بانكاره من اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات المذهب واما المنصوصة الاقوى
فهي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى رضي الله المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا
نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا
تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا قال العلامة الا
قوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة
واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع
كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين
وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر
بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في احتمال
العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها
فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في
الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا
تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن كل حشيشة يكون سما سلمنا عدم اكل
ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا
اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الا عليه
عتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه

بدون المحركية وان عنيتم بها معنى امرا آخر يتاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك لا نسلم
انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل فوق لكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
عرف بالقرينة وهي شفقة الاب الا نعلم من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة
لكن حتى لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم
الاسكار المحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو
اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك
المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر اصلا اولى من العكس فلا
يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يق ان النزاع هنا لفظي
لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون
في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يتم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق
الاسكار فيتم والمثبت يسلم ان يكون التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان
التعليل المطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم بالاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا الكلام
لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه
واقول كان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع
فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه
فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون

الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعوا الشيء الحسن في حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى
وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة
لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص
على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي
كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لمكان هذا الفعل المعين
مصلحة هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق للمعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين
اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام
في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث
يشهد الحال بالسلامة عن الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة
ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف
الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه القياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره
وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه
وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون الحكم الغير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور
ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم
الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال الاول فحوى الخطاب ايضا ولحن
الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى

وهو صريح كلام المحقق حجة الذاهبين الى كون مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود
من الحكم كالاكرام فى منع التافيف ومن كونه اكد فى الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب
بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا فى دلالة الملفوظ على
حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافى
له ورد بانه لا ينافى القياس الجلى اعنى ما يعرف الحكم فيه بطريق اولى حتى يقال انه قائل بهذا
المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة
الصيغة فى مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف
على استحضاره هو القياس الشرعى لا الجلى فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى
نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظى لا
طائل تحته اختلف الناس فى استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم فى وقت ثم يجيء
وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام
يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثانى ويحكى عن المفيد رحمه الله
المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل فى الصلوة ثم راى الماء
فى اثنائها فان الاتفاق واقع على وجوب المضى فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا
للحال الاولى ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثانى
احتج المرتضى بان فى استصحاب الحال جمعا بين حالين فى حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان
من حيث كان غير واجد للماء فى احديهما وواجدا له فى الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة
قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم فى الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان الدليل يتناول
الحالين سوى بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو الحال

الاولى

الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه
الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم الاولى الا بدليل فكذلك
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم فى الحالة الاولى يقتضى استمراره الا لمانع اذ
لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام فى موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كالا يمنع
حركة الفلك وما يجرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه
لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل اثبت ذلك
فى حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم
الثابت فى الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء فى الحالة الثانية موجود واتفقت
الامة على ثبوته فى الاولى واختلف فى الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت فى العقول
ان من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه فى الدار الا بدليل
متجدد وصار كونه فى الدار فى الثانى وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية
فاما القضاء بان حركة الفلك وما يجرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم
بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم يغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك يجيب من قال
فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا من مكة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها
وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد
الذى اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر
فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول
ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى اما ان مقتضى الحكم
الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض ثابت

انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد
منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا الوهان
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما
كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا
كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح
واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود
في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه
وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بنكاح امرأة
بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء نكاحه ولم تقسم امواله وعزل
نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة في مواضع
الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة
الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم
ان المحقق ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب يحكى عن المفيد وقال انه المختار واحتج
له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة للمانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره
نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء به
باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ
التي تقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا
يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان
استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ

المذكورة

المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم
يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم
دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم
يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء
ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير
الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسألة التيمم وتفصيه عن حجة المرتضى وكانه
استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير
واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف
الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل
للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها او لا ذهب العلامة
في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في بعض كتبه وجمع من العامة
الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها
وح كما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله به يجوز
تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل
واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه
وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض

الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على الاستنباط بالمساوات فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف تساويها سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركيب التقليد والاجتهاد وهو معروف   والاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف من الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند

الحاجة اليها ولو في الكتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول الصحيحة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل فيها لا فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذه من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريق يحصل بها الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما يتهجى به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على [illegible] ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي يقتضي الضرورة من الدين بكذبها   اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ

من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعيه فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطى غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد
استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه ح قطعا بغير خلاف يعبا به ثم اختلف الناس في التصويب فقيل
كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله تع فيها بل حكم الله تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل
مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده فيها وقيل ان المصيب فيها واحد لان الله تع فيها
حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطى معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب
وقد جعله العلامه ره في النهايه راى الاماميه وهو موذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف
كان فلا ارى للبحث ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم
على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجه
كاخذ العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع
العامى الى المفتى لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال
واما فلا ريب في تسميه اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا
فاكثر العلما على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سوى كان عاميا او عالما بطرف من العلوم
وعزى في الذكرى الى بعض قدما الاصحاب حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
واجب وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلما عند الحاجة الى الوقايع او
النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه
ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر لحكاية غير واحد من الاصحاب اتفاق العلما
على الاذن للعوام في الاستفتا من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامى النظر في
ادلة المسائل الفقهيه لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثه او عندها والقسمان باطلان اما قبلها
فبالاجماع ولانه يؤدى الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدى الى الضرر بالمعاش المضطر اليه

عند نزول الواقعه فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامى عند نزول الحادثه بصفة
المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه والحق منع التقليد في اصول
العقايد وهو قول جمهور العلما اى علما الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح
قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطا موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره
وخالفه الاكثرون احتج ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامى مع العلم بكونه لا يعلم
تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو
سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فتحصيل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا
على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبى ص يحكم باسلام الاعراب
من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامرهم بتعلم الامور الشرعيه اللازمة لهم كا
الصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه
او تردده فيه مع انه ليس يخفى ان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه
الوارده فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالى بحيث يوجب الطمانية وهذا
يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبى ص
يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على الله
اللطيف الخبير ويعتبر في المعنى الذى يرجع اليه المقلد الاجتهاد وان يكون مومنا عدلا
وفي صحه رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلقه او

بالاخبار المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعيه
الا ان اجتماع شرايط قبولها فى هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الا
صحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره قال فى التهذيب لا يشترط فى المستفتى علمه بصحة
اجتهاد المفتى لقوله تعم فاسئلوا اهل من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه
انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بشهادة
من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفى العامى بمشاهدة
المفتى متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد
والتورع فانه قد يكون غالطا فى نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط
المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه
اياه ولا اختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح
لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها
وقد نبه عليه فى النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن
جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء
غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامى طريق الى
معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء
فى البلد الذى يسكنه ورتبتهم فى العلم والصيانة ايض والديانة قال وليس يطعن فى هذه
الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا
نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة فى البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك

العلم

العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع الحال للمفتى ظ وكذا مع التعدد
والاتفاق فى الفتوى ولو امع الاختلاف فان علم استواؤهم فى المعرفة والعدالة تخير المستفتى فى تقليد
ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح فى العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم واقرب واوكد ويحكى عن بعض
الناس القول بالتخيير ههنا ايض والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم و البعض
بالورع قال المحقق ره تقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده
من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن ذهب
العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع عن ذلك المحقق
فعد فى شرايط تسويغ الفتوى ان يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى
به وبجميع اصوله التى يبنى عليها وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت بعينها فى
وقت اخر فان ذكر الدليل اجاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول
فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة
متجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك
يحتاج الى الدليل لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بل يجوز بالرواية
عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحايض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم
العسر بالالتزام السماع عنه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن
اهل الخلاف من جوزه والحجة المذكورة للمتمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا ولم نجد الا بتحقق
ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وبلزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا فى موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة
فى الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد فى الجملة على ان القول بالجواز

فليس بمجدى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامى فيها الرجوع الى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز
ان كان ميتا فالرجوع الى فتوى مجتهد و نظائره وان كان حيا فاتباعه فيها و العمل بفتاوى الموتى فى غيرها بعيد
من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحى بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب تعادل الامارتين اى الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضى تخيره فى العمل باحدهما لا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف
ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه
لوجوب المصير اليه او لا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا فى
الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهى كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل باسور الاول كثرة
الرواة كان يكون رواة احد اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطا
من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر المفيد لليقين الثانى
رجحان راوى احدهما على راوى الاخر فى وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط
قال المحقق رجح الشيخ رواية الضابط على الضابط والعالم على الاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن
معاوية والفضل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد
من احتمال الخطاء والشبهة بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح
القليل لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة فى التهذيب علو الاسناد وان كانت
راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره
وايضا فان احتمال الخطاء والغلط فى العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة فى الجرح
او تساوى فى الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فالاول وهذا الكلام ليس بجيد لان تأثير
الندور فى مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او المساواة فى الصفات مشترك لان المفروض فى
باب الترجيح استبانة احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد

مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها له يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا فى غاية الظهور ومنها
الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى معناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا
روى احد الروايتين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا
ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغى ان يؤخذ المروى لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل
والعجب منه كيف يرضى من الشيخ بالتفصيل الذى حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروط بالضبط
والمعرفة فى راوى المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ
احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح
فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة ره فى التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح و
ثانيها ان يتاكد الدلالة فى احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله
فى الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء فى بعض الاخبار التقصير للمسافر بعد دخول
الوقت من قوله فقصرت ان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
فى احدهما حقيقيا وفى الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح
التجوز اعنى العلاقة فى احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه فى الاخر فيجب ترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر
ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول
منها داخل فى عموم ما ذكرناه وان كان فى كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذى لم يخصص والاخر
المطلق الذى لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم
وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين
ثلثة معان ووجه عودها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثانى ترجيح
الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح

بالامور الخارجيه وهى اربعة الاول اعتقاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثانى
عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين
كانت اولى اذا جوزنا كون الامام فى جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث
مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامه واكثر العامة وذهب
بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل
ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم
بالنقل فكان اعتبار الاول اولى والثانى ان العمل بالناقل يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل
حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثره لان الحكم الناقل حكم العقل وحجة الثانى ان
الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس
اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على اكثر فائدة اولى والجواب ترجيح الناقل يستلزم
الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك يقتضى كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم
اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فانه
ترجيحه يقتضى تقديم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا فى موضع الحاجة واما الناقل فظاهر
واما المقرر فلوروده بعده فيوسس ما دفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض
باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين نعم ما قال الحق انه اما ان يكون
الخبران عن الرسول ص او عن الائمة ع فان كان من النبى ص وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان مطابقا
للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا
وان كان عن الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء ارخا ام جهلا لان الترجيح مفقود هنا فان النسخ
لا يكون بعد النبى ص الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف
لاحتمال التقية فى الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان فى العدالة

والعدد

والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه فى ذلك برواية رويت عن الصادق ع
وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة
كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامه يحتمل التقية فوجب الرجوع
الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك
يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك
يسد باب العمل بالحديث قلنا انما يصار الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل
لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر
بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر
من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذى اشار اليه لم يثبت صحته فلا
ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية
على ما هو المعلوم من احوال الائمة ع اقرب واظهر وذلك
كاف فى الترجيح وكلام الشيخ منزل على ما هو الحق
تمت رسالة المعالم الاصول بعون
الله تعالى والرسول فى يد اقا

حاجى سيد العرب حسيانى
اقل السادات حامدا
ومصليا فى الحالات
سنة ١٢٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو اهله والصلوة على محمد وآله وبعد فلما انه قد اشتهر على السنة الطلبة في هذا
العصر تحريم المرئة على بعلها بارضاع من سنذكره ولا نعرف لهم في ذلك اصلا يرجعون اليه من
كتاب او من سنة او اجماع لاحد من المعتبرين او عبارة نعتد بها تشعر بذلك او دليل
مستنبط يحمله يعول على مثله بين الفقهاء وانما الذين شاهدناهم من الطلبة وجدناهم
يزعمون انه من فتاوى شيخنا الشهيد رحمه الله ويحيى لاجل مباينة هذه الفتوى لاصول
المذهب استبعدنا كونها مقالا لمثل شيخنا على غزارة علمه وتقرب فهمه لا سيما ولم نجد
لهؤلاء المدعين لذلك استنادا اصل شيخنا في هذه الفتوى نعتد به ولا مرجعا يركن اليه
ولسنا نافين هذه النسبة عنه رحمه الله استعانا نعطي القول بفساد هذه الفتوى
فان الادلة على ما هو الحق اليقين واختارنا المتين بحمد الله كثيرة جدا الشوح حتى عنها
في تلك التي هي نقم اختلف اصحابنا في تلك المسائل مع بيوعهم منها القاصر عن درجة الاستنباط
ان يكون دليلا لشي من هذه المسائل او شاهدا عليها وتبيين المسائل التي نحن بصدده
مما لم يتعرض اليه الاصحاب والثلاث التي ذكرناها ان للاصحاب فيها اختلافا معين
البحث حقه في القائلين سالكين بحجة الانصاف في المقصد بين غير تاركين للحق في
ذلك تقليدا لما دام على جادة العدل متحليا بحلية التحقيق وهذا اوان الشروع
في المقصود بعون الله فنقول المسائل المتصورة في هذا الباب كثير لا تكاد تنحصر
والذي سنح لنا ذكره الان خارجا عن المسائل الثلاث المشار اليها صور ان ترضع
المرءة بلبن فحلها الذي هي في نكاحه حين الارضاع اخاها او اختها لابويها او لامها
ان ترضع ولد اخيها ان ترضع ولد اختها ان ترضع ولد اخيها ان ترضع

ولدها

ولدها ابنا او بنتا ومثله ما لو ارضعت احدى زوجتيه ولد الاخرى والد
ان ترضع عمها او عمتها ان ترضع خالها او خالتها ان ترضع
ولد عمها او ولد عمتها ان ترضع ولد خالها او ولد خالتها
ان ترضع اخا الزوج او اخته ان ترضع ولد ولد الزوج
ان ترضع ولد اخ الزوج او ولد اخته ان ترضع عم الزوج او عمته
ان ترضع خال الزوج او خالته فهذه ثلث عشرة صورة يتبين
حكم ما لم نذكره واما المسائل الثلاث التي اختلفت فيها الاصحاب
جدات المرتضع بالنسبة الى صاحب اللبن هل تحل له ام لا قولان
للاصحاب وقريب منه ام المرضعة وجدتها بالنسبة الى اب المرتضع
اخوات المرتضع نسبا او رضاعا بشرط اتحاد الفحل هل تحلان له ام لا
قولان ايضا او لاد صاحب اللبن ولادة ورضاعا وكذا اولاد
المرضعة ولادة وكذا رضاعا مع اتحاد الفحل بالنسبة الى اخوة
المرتضع هل تحل لهم ام لا قولان ايضا اذا عرفت ذلك فالذي
يدل على عدم التحريم في المسائل الاولى وجوه التمسك بالبراءة
الاصلية فان التحريم حكم شرعي فيتوقف على مستند شرعي فان قيل

اصل عدم برائة ذمة اصل اباحة اصل عدم [illegible]

اصل تحريم

اصل عدم برائة ذمة اصل اباحة

عقلي

جواز عقلي جواز اباحة

جواز شرعي

قال رسول الله صم من [illegible]